THEOLOGISCHE QUARTALSCHRIFT

Digitized by Google

ANDOVER-HARVARD
THEOLOGICAL LIBRARY

Digitized by Google

f. av. g 1—4 r. 2—9
1843
4403/3
517
35

Theologische Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Drey, D. Kuhn, D. Hefele
und D. Welte,

Professoren der Theologie, katholischer Facultät, an der
Königl. Universität Tübingen.

35

Jahrgang 1843.

Erstes Quartalheft.

Tübingen,
Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.

Wien,
bei C. Gerold, so wie bei Braumüller
und Seidel.

Google

Arm. XVIII. D/2. 57.

Von der theologischen Quartalschrift erscheint regelmäßig jedes Quartal ein Heft von 10—12 Bogen; 4 Hefte machen ein Ganzes aus, das nicht getrennt wird. Der Preis des ganzen Jahrgangs ist für Sachsen und Norddeutschland 2 Rthlr. 20 Gr. und in den rheinischen und süddeutschen Ländern 5 fl.

Alle Buchhandlungen und Postämter nehmen Bestellungen darauf an.

Das Intelligenzblatt nimmt literarische Bekanntmachungen und Buchhändler-Anzeigen auf, für 1 Gr. oder 4 Kr. die Zeile.

Inhalt.

I. Abhandlungen.

Die moderne Speculation auf dem Gebiet der christlichen Glaubenslehre. Die Trinitätslehre. Kuhn. . . . . S. 3

Der hl. Thomas von Aquin. F. H. 76

II. Recensionen.

Gutachten der Evangelisch-theologischen Facultäten der Königlich-Preußischen Universitäten über den Licentiaten Bruno Bauer. Kuhn. 103

Hirscher, Katechismus der christkatholischen Religion. . . . .
Derselbe, zur Verständigung über den Katechismus. . . . . . } Graf. 120

Semisch, Justin der Märtyrer. .
Otto, de Justini Martyris scriptis et doctrina. . . . . . .
Idem, S. Justini opera. Tom. I. . } Hefele. 141

Kloth, der hl. Kirchenlehrer Augustinus. Probst. 158

Wittmann, Angelus Silesius. Eine Characteristik. Vogt. 164

Schlosser, J. Cantici di San Francesco d'Assisi. C. Vogt. 169

Gegenwärtiger Zustand der katholischen Kirche in den Vereinigten Staaten. Sendschreiben an Hrn. v. Beckedorff. Vogt. 173

Literarischer Anzeiger Nro. I.

Theologische Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Drey, D. Kuhn, D. Hefele und D. Welte,

Professoren der Theologie, katholischer Facultät, an der Königl. Universität Tübingen.

ANDOVER-HARVARD
THEOLOGICAL LIBRARY
CAMBRIDGE MASS.

Period. 1935
V. 25
1843

Jahrgang 1843.

Erstes Quartalheft.

Tübingen,
Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.
Wien,
bei Braumüller und Seidel, sowie bei C. Gerold.
Prag,
bei Haase Söhne.

Digitized by Google

BIBLIOTHECA CANTONAL

Digitized by Google

I.

Abhandlungen.

1.

Die moderne Speculation auf dem Gebiet der christlichen Glaubenslehre.

1. Die Trinitätslehre.

Unter denjenigen christlichen Dogmen, welche von der ganzen neuern Wissenschaft eine entschieden ungünstige Aufnahme erfahren haben, steht das von der Trinität in Gott oben an. Der vorkantische Rationalismus wußte aus ihm nichts zu machen, und der kantische hat ihm höchstens eine moralische Bedeutung abgewonnen: manche hielten es sogar für widersinnig. Bei den einen war es die ihnen eigene Unmacht des Denkens, bei andern der Mangel an allem Sinn für das Geheimnißvolle, was sie von einer Lehre zurückscheuchte, die eben so speculativ als mysteriös ist.

Von der neuesten speculativen Philosophie war zu erwarten, daß sie auch in diesem Punct den vulgären Ratio-

Digitized by Google

nalismus zu Schanden machen, und seine völlige Unzulänglichkeit bei allen Fragen, die ein tieferes Denken in Anspruch nehmen, vollends an den Tag bringen würde. Das hat sie auch besonders durch ihren großen Repräsentanten, Hegel selbst, geleistet; wer mehr von ihr sich versprochen, mußte sie selber oder den christlichen Glauben oder beide zugleich nicht kennen. Auch das hat sich ereignet; doch ist es nicht zum Verwundern. Das Vorurtheil übt eine große Macht über den Menschen; dazu waren die einen zu wenig Theologen, die andern zu wenig Philosophen und eine dritte Parthei in utroque nihil, um der Sache auf den Grund zu sehen. Wenn aber ein Theil der heutigen speculativen Philosophen, nicht zufrieden damit, den Sohn Gottes als ein jenseitiges, überweltliches Wesen zu negiren und ihn mit der Welt zu identificiren, d. h. den pantheistischen Gottesbegriff dem theistischen vorzuziehen, diesem selbst seine formale Wahrheit absprach, und mit dem ganzen Plunder der vulgär-rationalistischen Einwendungen gegen ihn zu Felde zog; so ist das ein zu großer Rückschritt und ein so auffallendes Zurücksinken in eine für verschollen geachtete Periode des Denkens, daß man sich der staunendsten Verwunderung nicht erwehren kann. Diesen Wendepunct bezeichnet Strauß vielleicht in keinem Lehrstück seiner sg. Dogmatik so auffallend, als in dem vorliegenden. Dabei sind seine Argumente gegen das christliche Dogma so unvollständig, lückenhaft und ungeordnet, daß wir einen andern ihm an die Seite geben müssen, der die Negation desselben vollständiger und methodischer durchgeführt hat, als er, ich meine Schleier-

Digitized by Google

macher. Erst wenn wir zugleich auf diesen hinsehen, wird es sich verlohnen, die Vertheidigung des christlichen Lehrsatzes zu unternehmen, für die wir wenigstens dieß zum voraus in Anspruch nehmen, daß sie den Gegensatz nach allen seinen Momenten und in seiner schärfsten Fassung aufgesucht, und sich nicht mit dem nächsten besten Gegner begnügt hat.

Die methodische Entwicklung eines Glaubenssatzes, wodurch die wissenschaftliche Einsicht und Erkenntniß desselben allein bewirkt werden kann, hat durchweg dasselbe Erforderniß: den dialectischen Fortschritt seines Inhalts von der abstracten Einheit seiner Momente zur concreten zu verfolgen. In Bezug auf unsern Satz, das Dogma von der göttlichen Dreieinigkeit, ist die Unterscheidung der Wesenheit und Persönlichkeit in Gott das erste, noch ganz abstracte Moment und die Wurzel, aus welcher sein Inhalt durch nähere Bestimmung hervorgeht. Daher stellt sie sich uns als Gegenstand der wissenschaftlichen Erörterung auf ihrer ersten Stufe dar. Auf der zweiten Stufe sind es die Momente der Einheit und des Unterschiedes (Mehrheit), welche als die nähern Bestimmungen jener Unterscheidung in Betracht kommen. Hier wird der Satz: ein göttliches Wesen und mehrere göttliche Personen nach Analogie des endlichen Gattungsverhältnißes, in welchem eine specifische Einheit mehrerer Individuen gegeben ist, auseinandergesetzt. Auf der dritten Stufe endlich ist der Inhalt noch concreter bestimmt in dem Satze: Ein Gott (numerische Einheit) in drei (nicht unbestimmt viele, wie in

der endlichen Gattung) Personen, und dieser Inhalt muß nach Analogie des endlichen, seiner selbst sich bewußten und sich selbst bestimmenden d. i. persönlichen Geistes entwickelt werden. Hiemit führt die Untersuchung wieder auf ihren Anfang zurück, auf den Satz, daß Gott ein persönliches Wesen sei, und der Unterschied ist nur der, daß derselbe Inhalt, der auf der ersten Stufe noch ein abstracter ist, hier als ein durchaus concreter erscheint.

Die Unterscheidung der Wesenheit von der Persönlichkeit in Gott hat eine zwiefache Bedeutung: eine negative, inwiefern durch sie der Widerspruch der entgegengesetzten Bestimmungen der Einheit und des Unterschieds (Mehrheit) beseitigt und der Grund der Denkbarkeit (logischen Möglichkeit) des beide in Eins zusammenfassenden dogmatischen Satzes gelegt ist; eine positive, inwiefern sie über den abstracten Begriff des Wesens der Wesen sich erhebt und Gott als persönliches Wesen darstellt.

Socinianer und spätere Rationalisten haben das Trinitätsdogma für einen widersinnigen, den Gesetzen des Denkens widerstreitenden, namentlich gegen das mathematische Axiom: wenn zwei oder mehrere Dinge einem dritten gleich sind, so sind sie auch unter sich gleich anstoßenden Satz erklärt, weil die drei göttlichen Personen, obgleich jede dieselbe Gottheit sei, doch wieder von einander verschieden sein sollen [1]. Diesen Einwurf findet man

---

1) Strauß (Glaubenslehre I. S. 467 f.) macht obige Einwendung der Socinianer zu der seinigen. Denselben Sinn hat seine Invective auf das Symbolum Quicunque (ebds. S. 460):

Digitized by Google

indessen schon bei den Scholastikern gelöst. Thomas führt, mit Berufung auf Aristoteles, ganz treffend aus, daß jenes Axiom nur auf solche Dinge Anwendung finde, quae sunt idem re et ratione, non autem in his, quae differunt ratione [1]). Mathematische Dinge also, seien es

---

„Fürwahr, wer das Symb. Q. beschworen hatte, der hatte die Gesetze des menschlichen Denkens abgeschworen." Der Socinianer Wissowatius hat in dieser Art das stärkste und bündigste beigebracht, wie Lessing (Bd. 9. S. 268. der neuen Ausg. von Lachmann) bemerkt, aber Leibnitz hat ihn vollständig widerlegt in dem Schriftchen: defensio Trinitatis per nova Reperta Logica, bei Lessing a. a. O. S. 269 ff. Davon scheint Strauß gar nichts zu wissen. Der große Leibnitz, dessen Denken, wenn ich mich einmal nach Auctoritäten umsehen will, mir viel mehr gilt als das der ganzen socinianischen Secte, hat über die christliche Trinitätslehre anders geurtheilt, und das Symb. Q. ist ihm in einem ganz andern Lichte erschienen, als dem Hrn. Dr. Strauß. Lessing bemerkt (a. a O. S. 287): „Man erkennt zu wohl, daß Leibnitz aus der Klasse der alltäglichen Philosophen nicht ist, in deren Kopf es so hell und zugleich so finster sein kann, so viel Sinn neben so viel Unsinn so nachbarlich und friedlich hausen kann, daß sie bald englische Scharfsinnigkeit zeigen, und bald kindischen Blödsinn verrathen. Man hat zu viel Beweise, daß das Licht seines Verstandes überall gleich verbreitet war: kurz, man läßt ihm von dieser Seite alle Gerechtigkeit widerfahren," und ich glaube dem nichts beisetzen zu sollen.

1) Summa P. I. qu. 28. art. 3. ad 1. Auch hievon scheint Strauß nichts zu wissen.

Größen oder Zahlen, sind allerdings unter sich gleich und nicht weiter zu unterscheiden, sobald sie einem dritten gleich sind; insofern sie nur nach einem Merkmal gedacht, und an ihnen nicht verschiedene Seiten, wie Substanz und Subsistenz, Sein und Bezogensein, Absolutes und Relatives, Wesen und Persönlichkeit unterschieden werden; solche Dinge dagegen, deren Begriff mehrere Merkmale hat, können in einer Beziehung unter sich ganz gleich, in der andern aber von einander verschieden sein. Soll also jenes Axiom allgemein anwendbar sein, so muß es so lauten: Wenn zwei Dinge einem dritten nach einer oder allen Beziehungen gleich sind, so sind sie in einer oder allen Beziehungen unter sich gleich. Diesem Grundsatz gemäß sind die drei göttlichen Personen, wovon jede dem göttlichen Wesen gleich ist, in Bezug auf ihr Wesen auch unter sich gleich, und von einem Widerspruch kann, da die Verschiedenheit in einer ganz andern Beziehung ausgesagt wird, überall keine Rede sein.

Nun wird aber, nach Faustus Socinus, von Strauß [1]) eingewendet: der Widerspruch der Dreiheit mit der Einheit werde durch die Unterscheidung von Wesen und Person nur schlecht verdeckt. Denn Person und Wesen seien nur dann zu unterscheiden, wenn man unter letzterm die sogenannte essentia oder substantia secunda, d. h. den Gattungsbegriff verstehe, unter dessen — übrigens nicht numerische — Einheit freilich beliebig viele Personen oder Individuen zusammengefaßt sein können; solle dagegen unter

1) Glaubensl. I. S. 467 f.

Wesen die substantia prima verstanden sein, so sei jedes Individuum, oder, wenn von Intelligenzen die Rede, jede Person, auch ein Wesen, mithin viele Personen nicht blos Ein Wesen, sondern viele. Da nun der Substanzbegriff im erstern Sinne, als Gattungsbegriff, nach der eigenen Lehre der Orthodoxen auf die Gottheit keine Anwendung finden solle — weil nicht bloß eine specifische oder Gattungseinheit der göttl. Personen, sondern eine numerische angenommen werde — so bleibe nur die zweite Bedeutung, und somit keine andere Wahl, als, wenn drei gen. Personen sein sollen, auch drei göttliche Wesen einzugestehen, oder, wenn man die Einheit des g. Wesens festhalten wolle, auch mit nur Einer Person in der Gottheit sich zu begnügen. Dieses Argument kann wohl blenden, aber nicht überführen; denn wenn die Dreieinheit in Gott auf der Unterscheidung von Person und Wesen beruht, so kann der Begriff der substantia prima, weil in ihm diese Unterscheidung noch nicht gesetzt oder wieder aufgehoben ist, hier gar keine Anwendung finden, und jene erste Alternative fällt somit ganz weg. Nicht der abstracte Begriff des Wesens, sondern der concrete des persönlichen Wesens bildet die Unterlage der christlichen Trinitätslehre, und deßhalb kann lediglich dieß die Frage sein: ob die Einheit desselben Wesens der drei g. Personen, die als specifische Einheit eine Mehrheit nicht ausschließt (wie jedes endliche Gattungsverhältniß beweist), aber so dem g. Trinitätsverhältniß unangemessen ist, nicht etwa durch Abstraction von dem Unangemessenen bis zur numerischen Einheit, als der diesem Verhältniß angemessenen, fortbestimmt werden

könne, ohne daß der dort aufgehobene Widerspruch hier wieder eintritt. Zunächst wird ja doch das Trinitätsverhältniß nach Analogie des endlichen Gattungsverhältnißes gedacht, und wenn die orthodoxen Lehrer die Einheit der drei g. Personen nicht wie die der endlichen Gattung als eine bloß specifische bestimmen, sondern als numerische, so wird damit nur gesagt, daß jene Einheit der göttlichen unangemessen und überhaupt das endliche Gattungsverhältniß nur die nächste Analogie des g. Trinitätsverhältnißes sei. Ist somit durch die Unterscheidung von Wesen und Person der logische Widerspruch für immer, und durch die Analogie des Gattungsverhältnißes auch der metaphysische, wenigstens vorläufig, abgeschnitten, so muß man weiter gehen und behaupten, daß diese Analogie, weil sie nur dieses ist, von gar keinem Gebrauche für die wissenschaftliche Erfassung des Trinitätsdogmas sei [1]) oder vielmehr, daß über sie nie hinauszukommen, und dieses Dogma daher denkend gar nicht zu vollziehen sei [2]).

---

1) Das ist auch die Meinung von Strauß, die er (a. a. O. S. 464) gegen Gregor von Nyssa geltend macht, der das Unangemessene einer speciellen, von der menschlichen Seele genommenen Analogie selbst hervorhebt: Das heiße, meint Strauß, die angezogene Analogie sei eigentlich keine Analogie, mithin der aus ihr für die Trinitätslehre gezogene Beweis (!) auch kein Beweis.

2) Diese Ansicht macht Strauß fast überall geltend; ganz allmein ist sie in dem von ihm verfochtenen Satze ausgesprochen, daß der christliche Theismus wissenschaftlich nicht durch-

Auf diesem Standpunct bewegt sich Schleiermacher's Negation der orthodoxen Trinitätslehre. Er steht davon ab, Widersprüche in ihr zu finden, dagegen meint er, sie enthalte unaufgelöste und unauflösliche Schwierigkeiten von solchem Belang, daß man allen Grund habe, sie in der orthodoxen Fassung aufzugeben und in der einfachern Sabellianischen wieder aufzunehmen, die er für die ursprüngliche und ächt christliche erkennt, und von der er glaubt, daß sie das Interesse der christlichen Frömmigkeit wenigstens eben so sehr befriedige, als jene [1]). Auch genügt es ihm nicht, seinen Widerspruch gegen die orthodoxe Lehre durch einige hingeworfene Behauptungen an den Tag zu legen, wie dieß Strauß nach der hier in Frage stehenden Seite hin gethan hat, sondern es sind von ihm alle Beweismittel, welche eine gewandte Dialectik herbeischaffen kann, sorgfältig benützt und im Zusammenhange vorgetragen worden. Haben wir uns deßhalb jetzt hauptsächlich auf seine Argumente, als die bündigsten nach dieser Seite des Gegenstandes, zu beziehen, so werden wir ihn später wieder verlassen müssen, weil er die andere Seite desselben so gut wie ganz übergangen hat.

---

führbar sei (Vgl. dagegen unsere frühere Abhdlg. Q.S. Jhg. 1842. S. 193 ff.).

1) In der Abhandlung: Ueber den Gegensatz der Sabellianischen und der Athanasianischen Vorstellung von der Trinität (theolog. Zeitschr. herausgegeb von Schleierm., de Wette und Lücke, 3. Hft. p. 295 ff. und Sammlung zerstreuter theolog. Aufsätze des Dr. Fr. Schleierm., Reutlingen, 1830. S. 116 ff.) und in seiner Glaubenslehre, II. S. 574 ff. 2. A.

Die erste Schwierigkeit findet Schleiermacher [1]) darin, daß einerseits die drei Personen als völlig gleich an Macht und Gottheit, und somit dem Wesen nach schlechthin identisch bezeichnet, andrerseits aber doch ihre Verschiedenheit durch Merkmale festgestellt werde, welche, wenn sie nicht ganz bedeutungslos sein sollen, Verschiedenheiten jener Art ausdrücken, und folglich jene Gleichheit wieder aufzuheben drohen [2]). Zum Beweis dessen trägt er die arianischen

1) Man vgl. dessen Glaubensl. II. S. 681. mit S. 590 u. 592.

2) Strauß nennt dieß (a. a. O. S. 467.) den Widerspruch des Hervorgangs der folgenden Personen mit der behaupteten Gleichheit aller, welchen, wie er bemerkt, die Arminianer ins Licht zu stellen unternommen haben, wogegen die Socinianer den Widerspruch der Dreiheit mit der Einheit — die andere „Hauptschwäche" der kirchl. Trinitätslehre aufgedeckt hätten. Hiezu will ich in historischer Beziehung nur bemerken, daß keineswegs alle Socinianer Unitarier waren. Der oben angeführte Wissowatius spricht sein arianisches Bekenntniß deutlich aus, wenn er sagt: nostram sententiam de Jesu Christo non supremo Deo, sed tamen huic proximo et subordinato, ac proinde de ejus adoratione divina non suprema, sed supremae proxima et subordinata (bei Lessing a. a. O. S. 270.), und der Catechism. Racoviens. erklärt: Christus, etsi verus Deus sit, non est tamen ille ex se unus Deus, qui per se et perfectissima ratione Deus est, cum is Deus sit tantum pater; ferner Ostrod (institut. cap. 10): Christus in scriptura vocatur Deus, non quod natura Deus ille excelsus sit, sed quia a Deo divinam potentiam et gloriam accepit. Es gab unter den Socinianern zwei Partheien, wovon die einen aria-

Argumente gegen die dem Vater gleiche Gottheit des Sohnes auf seine Weise vor, nicht um ihren Inhalt mit den Arianern fest zu halten, sondern zu zeigen, daß, sobald einmal der Weg der Unterscheidung der g. Personen in der von der Kirchenlehre angegebenen Weise betreten werde, die Ungleichheit derselben und die Unterordnung der zweiten unter die erste und der dritten unter beide die unausweichliche Folge davon sei [1]). Hiebei wird aber ganz

nisch, die andern streng unitarisch dachten, und Lessing bemerkt, daß Leibnitz die letztern für die bessern und vernünftigern Socinianer zu halten kein Bedenken getragen, wogegen sie von ihren eigenen Brüdern kaum dieses Namens gewürdigt worden seien, weil sie frei gestehen, daß sie den, welchen sie nicht für Gott halten, auch weder als Gott anbeten, noch sonst auf eine Weise mit Gott verehren mögen rc. Lessing a. a. O. S. 290.

1) Glaubensl. II. S. 562.: „Wenn nun aber Vater und Sohn dadurch unterschieden werden, daß der Vater auf ewige Weise zeugend ist, selbst aber ungezeugt, der Sohn hingegen gezeugt von Ewigkeit, nicht aber selbst zeugend: so mag diese ewige Zeugung auch noch so sehr von aller zeitlichen und organischen entfernt sein, das Wort muß doch, wenn irgend etwas damit gesagt sein soll, wenigstens ein Verhältniß der Abhängigkeit andeuten. Hat also dem Vater die Macht einwohnt von Ewigkeit her, den Sohn als eine zweite g. Person zu zeugen, dem Sohne wohnt aber eine solche Macht nicht ein, noch kann auch ein anderes Abhängigkeitsverhältniß, in welchem der Vater zu ihm stände als Gegengewicht aufgestellt werden: so ist unläugbar die Macht des Vaters größer als die des Sohnes, und auch die Herrlichkeit des Zeugenden

außer Acht gelassen, daß nicht von drei für sich bestehenden, abgesonderten Wesen die Rede ist, sondern von Einer Wesenheit, ja von Einem Wesen, welches auf dreifache Weise subsistirt. Daher kann an eine Ungleichheit und Abhängigkeit, wie sie zwischen abgesonderten Wesen, z. B. einem menschlichen Vater und Sohn statt findet, in dem Verhältniß der göttlichen Personen, das von dem analogen endlichen wesentlich verschieden ist, durchaus nicht gedacht werden. Diese Seite des kirchlichen Begriffs, welches die höhere und abschließende ist, hat Schleiermacher gar nicht in Betracht gezogen, sondern blieb bei der Analogie des endlichen Gattungsverhältnißes stehen, die doch nur den Ausgangspunct desselben bildet. In dem Acte des seiner selbst sich bewußten endlichen Geistes:

---

bei dem Gezeugten muß größer sein, als die der Gezeugte hat bei dem Zeugenden. — Und eben so verhält es sich mit dem Geist, mag er nun nach dem griechischen Dogma vom Vater allein ausgehen, oder wie das lateinische will, von Vater und Sohn. Im ersten Falle hat der Sohn eine zwiefache Unfähigkeit im Vergleich mit dem Vater, wenn eben so wenig als er zeugt auch eine Person von ihm ausgeht. Im letzten Fall hat nur der Geist diese zwiefache Abhängigkeit, ... der Sohn aber hat in diesem Fall eine Fähigkeit mit dem Vater gemein, welche ihn über den Geist stellt, wogegen im ersten der Geist dem Sohne gleich ist. Auf alle Weise also steht der Vater über beiden andern, und nur ob diese beiden einander gleich sind, oder auch von ihnen der eine dem andern untergeordnet ist, bleibt streitig; die Gleichheit der Personen aber kommt nicht heraus bei dieser Unterscheidung."

Ich bin Ich ist das zweite Ich nicht geringer als das erste und das in der Copula verborgene, beide zur Einheit verbindende Ich wiederum ganz dasselbe mit jenen: es ist Ein und dasselbe Ich, aber in verschiedener Relation als vorstellendes, vorgestelltes und in diesem sich selbst erkennendes Ich. Auf ähnliche Weise verhalten sich auch die drei göttlichen Personen zu einander, indem sie nur Ein Wesen darstellen. Indem Schleiermacher dieß, wie gesagt, ganz außer Acht ließ, mußte er freilich die kirchliche und überhaupt jede Unterscheidung in Gott mit der Consequenz der Trennung und Subordination verbunden erachten. Hätte er darauf reflectirt, so würde sein Widerspruch, wofern er noch dabei beharren wollte, ganz anders haben formulirt werden müssen, er mußte behaupten: in Gott, dem Einen, Unendlichen sei eine ewige Sonderung ohne Verendlichung seines Wesens und Aufhebung seiner Einheit entweder überhaupt nicht möglich, insofern er nur als das stille, bewegungslose, sich selbst gleiche Sein, eben deßhalb aber auch unlebendig und unpersönlich zu denken sei, oder es sei diese Sonderung wenigstens in der kirchlichen Trinitätslehre davon nicht frei. Von jener rein abstracten Auffassung wird später die Rede sein; was aber die kirchliche Lehre betrifft, so bewahrt sie die Unendlichkeit des g. Wesens ungetheilt und unverringert und die Einheit Gottes ohne Trennung und Entzweiung gerade dadurch, daß sie den Vater, Sohn und Geist nicht als drei verschiedene göttliche Individuen hinstellt, welche sich in das göttliche Wesen theilen, wie menschliche Individuen in das menschliche Wesen, noch auch die drei göttlichen Personen

aus der schlechthinigen Einheit Gottes heraustreten läßt, und als drei an Macht und Gottheit verschiedene Götter betrachtet. Das Zeugen des Vaters, das Gezeugtwerden des Sohnes und das Ausgehen des hl. Geistes gelten ihr nicht als Thätigkeiten, durch welche Unterschiede in dem g. Wesen gesetzt werden, sondern lediglich als solche, in welchem Unterschiede der Subsistenz, Relationen gesetzt sind.

Doch dieß bestreitet Schleiermacher selbst nicht, vielmehr anerkennt er ausdrücklich, daß die Kirchenlehre die schlechthinige Wesensgleichheit der Personen festhalte, und jede Subordination, wie sie zwischen ungleichen Naturen stattfindet, durchaus verneine. Seine kaum angeführte arianische Ausführung sollte daher nur den Beweis führen, daß die kirchliche Lehre zwischen Subordination und Wesensgleichheit der g. Personen schwanke. Weiterhin meint er, daß sie auch „nicht frei sei von Schwankungen zwischen Tritheismus und einer solchen unitarischen Ansicht, welche das, was an die Spitze gestellt war, nämlich die ewige Geschiedenheit der Personen, wieder ganz verdunkelt" [1]). Dieß ist die zweite unaufgelöste Schwierigkeit, welche Schleiermacher in der kirchlichen Trinitätslehre findet. Für das Verhältniß der Einheit zur Dreiheit in der Trinität: „daß die Personen sich von einander durch eigenthümliche in dem göttlichen Wesen an und für sich nicht mitgesetzte Bestimmungen unterscheiden, das göttliche Wesen selbst aber nur in diesen dreien Personen, nicht etwa auch außer ihnen weder als vierte Person noch unpersön-

1) A. a. O. S. 590.

lich vorhanden ist, und auch in ihnen nicht etwa zertheilt in der einen Person diese in der andern jene Eigenschaften, sondern in jeder ganz und ungetheilt" — für ein solches Verhältniß, sagt er [1]), haben wir keinen nähern Typus nach dem wir es vorstellen können, als den des Gattungsbegriffs und der unter ihm enthaltenen Einzelwesen; „denn eben so (?) ist ganz und ungetheilt (?) der Gattungsbegriff in seinen Einzelwesen vorhanden, außer ihnen aber nirgend" (?). „Sollen wir aber dieser Analogie folgen, bemerkt er weiter [2]), so ist keine Gleichheit zwischen der Einheit und der Dreiheit möglich, sondern wir müssen entweder mehr realistisch der Einheit als dem allen dreien gemeinsamen Wesen die Oberstelle einräumen, und dann erscheint die Geschiedenheit der Personen als das untergeordnete und tritt zurück, die göttliche Monarchie aber hervor; oder mehr nominalistisch die Dreiheit, und dann tritt die Einheit als das abstracte zurück, aber das

---

1) A. a. O. S. 583.

2) (A. a. O. S. 584.) Nachdem er vorher angeführt, daß darüber von jeher gestritten worden, indem Einige diese Analogie gelten lassen, Andere aber sie verwerfen. Das letztere ist unrichtig. Als nächsten Typus, das Trinitätsverhältniß sich vorzustellen, haben sie von jeher Alle anerkannt, aber weder als den einzigen, noch als den höchsten. Dafür gilt die Analogie des endlichen, seiner selbst sich bewußten und sich selbst bestimmenden Geistes, wovon aber, wie schon bemerkt, Schleiermacher gar keine Notiz genommen, indem er jenen, den er sehr richtig als den nächsten bezeichnet, zugleich für den einzigen hält.

für unser frommes Selbstbewußtsein unmittelbar Daseiende, die Gottheit des hl. Geistes und die Gottheit Christi, mithin auch die Beziehung Christi als Sohn auf seinen Vater, tritt hervor, zugleich aber auch die Gefahr an das Tritheistische zu streifen. Zwischen beiden scheint, da wir doch immer entweder von der Einheit oder von der Dreiheit anfangen müssen, kein strenger Mittelweg möglich, der nicht eine Annäherung an das eine oder an das andere wäre. Aber weder eine Unterordnung der Einheit unter die Dreiheit, noch umgekehrt liegt in der (kirchlichen) Voraussetzung, und es bleibt mithin in Bezug auf die von Ewigkeit her in dem höchsten Wesen bestehende Sonderung nichts anderes übrig, als entweder eines von jenen beiden anzunehmen, was mit den Forderungen der symbolischen Sätze (Kirchenlehre) streitet, oder indem wir uns vor diesen Forderungen warnen, können wir bei keinem von beiden Puncten weder bei der Einheit noch bei der Dreiheit ankommen, sondern bleiben unstät zwischen ihnen schwanken." In dieser Darstellung wird man mit leichter Mühe nur die bestimmtere Fassung des Einwurfs erkennen, den wir gleich anfangs hervorgehoben und für diese Stelle uns aufbehalten haben. Denn was sagt sie, allgemein gefaßt, uns anders, als daß die Analogie der Einheit verschiedener Individuen in der Gattung zwar wohl einen Anknüpfungspunct für die denkende Betrachtung des Trinitätsverhältnißes darbiete, daß dagegen jede weitere Verfolgung dieses Weges von dem kirchlichen Sinne desselben nach entgegengesetzten Seiten abführe, daß somit auf ihm nicht zum Ziele zu kommen, und folglich, wenn, wie man

voraussetzt, ein andrer Weg sich nirgends entdecken läßt, der kirchliche Trinitätsbegriff denkend gar nicht zu vollziehen sei?

Hiegegen läßt sich vor allem erwiedern, daß schon das endliche Gattungsverhältniß selbst, sofern es weder einseitig nominalistisch noch einseitig realistisch erfaßt wird, von den Schwierigkeiten nicht frei ist, die dem Trinitätsverhältniß allein beigemessen werden. Ich setze, um diesen Beweis zu liefern, als zugestanden voraus, daß es gleich verkehrt sei, alle Realität entweder in das Einzelne zu setzen, oder in das Allgemeine, daß vielmehr die selbstständige Realität der Individuen behauptet werden müsse, ohne die Gattung als die realitätslose, bloß abstracte Einheit derselben zu fassen. Besteht nun hierin die unverbrüchliche Wahrheit des endlichen Gattungsverhältnißes, so läßt die begriffliche Auffassung desselben, wie weit sie auch getrieben werden möge, doch immer einen unaufgelösten Rest zurück, und bleibt gewissermaßen in der Schwebe zwischen der realistischen und nominalistischen Betrachtungsweise, die sich gegenseitig abstoßen, und niemals gänzlich d. h. in einer reinen Einheit ausgeglichen werden können. Denn diese reine Einheit und der vollendete Begriff wird nur erreicht, wenn ich entweder nominalistisch die Realität der Gattung in den Individuen, oder realistisch die Realität der Individuen in der Gattungseinheit gänzlich auflöse. Ein vollkommenes Begreifen wäre also auch hier nur auf Kosten der Wahrheit möglich, wogegen, wenn man dieser treu zugethan bleibt, auf jenes Verzicht gethan und ein Unauflösliches und Unerklärliches anerkannt wer-

den muß [1]). Ist jener unauflösliche Rest auch keine bestimmte und feste Größe, sondern dem Verschwinden desto näher zu bringen, je tiefer das Denken geht, so verschwindet er ganz doch vor keinem in der Wahrheit wurzelnden Denken: denn diese ist auf das Geheimniß gestellt, und indem der denkende Geist sich unruhig von dem stets noch vorhandenen Gegensatze zur Einheit fortgetrieben und von dieser wieder auf den Gegensatz zurückgewiesen sieht, findet er Ruhe und Befriedigung nur in der selbstbewußten Rückkehr zum Glauben, von welchem er überall auch ausgeht. Welches auch der Gegenstand sei, durchgängig sieht sich das Denken in diese endlose Kreisbewegung hineingezogen, und diese Entzweiung ist nur durch jenen freien

1) Ich kann mich nicht enthalten, ein hieher bezügliches, treffendes Wort von Göthe anzuführen: „Es gibt in der Natur ein Zugängliches und ein Unzugängliches. Dieses unterscheide und bedenke man wohl und habe Respect. Es ist uns schon geholfen, wenn wir es überall nur wissen, wiewohl es immer sehr schwer bleibt zu sehen, wo das Eine aufhört und das Andere beginnt. Wer es nicht weiß, quält sich vielleicht lebenslänglich am Unzugänglichen ab, ohne je der Wahrheit nahe zu kommen. Wer es aber weiß und klug ist, wird sich am Zugänglichen halten, und indem er in dieser Region nach allen Seiten geht und sich befestiget, wird er sogar auf diesem Wege dem Unzugänglichen etwas abgewinnen können, wiewohl er hier doch zuletzt gestehen wird, daß manchen Dingen nur bis zu einem gewissen Grade beizukommen ist, und die Natur immer etwas Problematisches hinter sich behalte, welches zu ergründen die menschlichen Fähigkeiten nicht hinreichen." Eckermann, Gespräche mit Göthe I. S. 347.

Act des Geistes zu überwältigen, wofern es nicht den Knoten zerhauen und dem Wissen die Wahrheit zum Opfer bringen will.

Um aber jetzt unter Zugrundlegung jener Analogie in das göttliche Trinitätsverhältniß so weit einzudringen, als es auf diesem Wege möglich ist, wird vor allem das endliche Gattungsverhältniß selbst nach den bereits gegebenen Andeutungen richtiger gewürdigt werden müssen. Schleiermacher hatte, seinen Zweck im Auge, kein Interesse, für die nominalistische oder realistische Auffassung sich bestimmt zu entscheiden; es war ihm genug, den Beweis zu führen, daß jene im Gegensatz von dieser zum Tritheismus, und diese im Gegensatz von jener zum Unitarismus führe. Zwar ist seine Ansicht deutlich die nominalistische; aber der Umstand, wornach er zur Vollständigkeit seines Beweises auch die entgegenstehende herbeizuziehen sich veranlaßt sah, hätte ihn darauf führen können, daß für die in Frage stehende Analogie in ihrer Anwendung auf das Trinitätsverhältniß eine Auffassung vorausgesetzt werde, die den Gegensatz des Nominalismus und Realismus überwunden hat, insofern ja doch jenes Verhältniß weder tritheistisch noch unitaristisch gefaßt werden will. Diese Auffassung, die wir auch aus philosophischen Gründen für die allein wahre halten, und welche nicht bloß in dem Trinitätsdogma, sondern auch in dem von der Erbsünde und dem Gottmenschen vorausgesetzt ist, läßt sich in Kürze so darstellen. Die Gattung ist in allem Endlichen die absolute Totalität dessen, was ihre specifische Realität ausmacht, und was man ihre Natur oder ihr Wesen nennt; dieses oder jenes In-

dividuum dagegen eine bloß relative Totalität dieser **Natur**. Jedes menschliche Individuum z. B. vereinigt in sich **noth**wendig die wesentlichen Bestandtheile der menschlichen **Natur**, aber diese Bestandtheile sind nicht in allen m. Individuen in ihrer höchsten Vollkommenheit, und unter **ein**ander nicht in ihrer höchsten Einheit oder Harmonie **gesetzt**, sondern es finden in beiden Beziehungen zugleich **reelle** Unterschiede zwischen den einzelnen Individuen statt, denen zu Folge wir sagen: dieses Individuum ist von Natur begabter als jenes. Sonach ist jedes menschliche Individuum im Verhältniß zu jedem andern eine andere Realität, und das, worin sich alle völlig gleich sind, ist nichts Reales, sondern die bloß logische Gattung oder der Gattungsbegriff, eine abstracte Einheit, welche mehr nicht ausdrückt, als daß alle menschlichen Individuen ein Ganzes der menschlichen Natur darstellen; dieses allen gemeinsame Ganze aber ist nicht wirklich, sondern nur je die individuelle Totalität. Allein eben diese bloß relativen Totalitäten setzen eine absolute eben so sehr voraus, als sie zusammen genommen dieselbe Actu oder in ihrer Entfaltung darstellen, und dieß ist die reale Gattung. Allein so, wie sie in allen Individuen zusammengenommen dargestellt wird, ist sie keine Realität für sich, andrerseits existirt das Allgemeine als solches überhaupt nicht, sondern die Individualität ist die wesentliche Form aller Realität. Folglich ist ein menschliches Individuum als der Träger dieser absoluten Totalität der menschlichen Natur anzuerkennen, wenn diese für sich Realität haben soll. Dieses Individuum ist der Stammvater. Der Nominalismus hat also darin recht, daß er

die Existenz des Allgemeinen als solcher läugnet, darin aber unrecht, daß er die Gattung, das absolut Ganze nur in den Individuen bestehen läßt, der Realismus dagegen hat darin unrecht, daß er die Individualität als die wesentliche Form aller Realität läugnet, und darin recht, daß er diese nicht bloß in den Individuen anerkennt, sondern zugleich die Gattung, das absolut Ganze als Realität für sich betrachtet. Wenn aber gleich im Stammvater die menschliche Natur in der absoluten Totalität ihrer Bestandtheile ungetheilt und wahrhaft individual existirt, so zerfällt sie doch in ihrer Selbstentfaltung durch die Zeugung in eine Mehrheit individueller Naturen, in mehrere relative Totalitäten, wovon jede von allen übrigen und von der absoluten Totalität reell verschieden ist, und ist folglich nur in ihrem Anfang und ihrer Contraction, nicht aber auch in ihrer Entfaltung und Expansion individual, vielmehr erscheint sie hier auf mehrere Individuen vertheilt. Ja schon am Anfang, im Princip selbst findet eine Theilung, die Dualität des Männlichen und Weiblichen statt, aus welcher durch Zeugung die Pluralität menschlicher Individuen hervorgeht, indem sich jene anfängliche Dualität fortwährend erhält und wiederholt. — Es ist also die Frage, ob von dieser Analogie der endlichen Gattung aus der Begriff des göttlichen Trinitätsverhältnißes in fortschreitender Annäherung zu gewinnen sei. Die menschliche Natur ist getheilt und nicht schlechthin individual, sie ist in den verschiedenen menschlichen Individuen auf reell verschiedene Weise, und das schlechthin Eine und Gemeinsame ist eine bloß abstracte Einheit,

keine wirkliche Realität; die absolute Realität der menschlichen Natur aber im Urmenschen ist geschlechtlich getheilt, und diese Theilung vervielfältigt sich durch Zeugung ins Unbestimmte, so daß die Menschheit aus unbestimmt vielen Menschen besteht. Dieß sind lauter dem göttlichen Verhältniß widersprechende Bestimmungen, und unangemessen bleiben sie auch dann noch, wenn wir sie als fließende betrachten und den Bestimmungen des göttlichen Verhältnißes sich unendlich nähern lassen. Gleichwohl ist hierin der Weg anzuerkennen, dem letztern unendlich nahe zu kommen. So können wir uns die geschlechtliche Getheiltheit im Urmenschen aufgehoben denken, und dennoch die Zeugung als möglich; deßgleichen die durch diese Zeugung bedingte Selbstentfaltung des Urmenschen in der Ungetheiltheit seines absolut menschlichen Wesens ohne Trennung in reell verschiedene menschliche Individualitäten vor sich gehen lassen und alle Verschiedenheit auf die Seite der Relationen innerhalb des einen, ungetheilten Wesens legen, oder vielmehr diese Bestimmungen als die Puncte bezeichnen, denen sich das endliche Gattungsverhältniß um so mehr nähert, je höher und vollkommner es ist. Aber allerdings kann das letztere diese Puncte nie wirklich erreichen und erreicht sie auch nirgends, und insofern ist und bleibt es dem unendlichen Trinitätsverhältniß unangemessen. Nur wird man von einem Schwanken zwischen der einseitig nominalistischen und der einseitig realistischen Auffassung des endlichen Gattungsverhältnißes hiernach nicht mehr reden können, und eben so wenig von einem Schwanken der Kirchenlehre zwischen dem Tritheismus und dem

Unitarismus, da sie diese beiden Bestimmungen des göttlichen Verhältnißes als die von der Wahrheit nach entgegengesetzten Seiten abweichenden Extreme vielmehr fortwährend zurückweist, als daß sie bald das eine, bald das andere anzöge. Gelingt es ihr auch nicht, ausgehend von dem endlichen Gattungsverhältniß und in ungehemmtem dialectischem Fortschritt eine Bestimmung desselben um die andere fallen lassend, den entsprechenden Begriff des göttlichen Verhältnißes zu gewinnen, ohne über jenes Verhältniß völlig hinauszugehen und die in ihm gegebene Analogie des letztern zu zerstören; so kann sie sich hiezu andererseits auch nicht versucht fühlen, weil sie das Geheimniß nicht auflösen und eine den Glauben beseitigende reine Erkenntniß desselben nicht aufstellen will. Sondern alles, was auf dem Standpunct des kirchlich-dogmatischen Denkens hierin weiter geschehen kann, besteht darin, daß zu einer weitern Analogie fortgegangen, und an ihrer Hand der dialectische Erkenntnißproceß weiter und zu seinem Ende geführt wird, um alle Schwierigkeiten zu lösen, welche der Inhalt des Glaubens dem Denken bereitet, und nur die Schwierigkeit übrig zu lassen — wenn man das so nennen will —, daß das Denken auch auf seiner höchsten Stufe den Glauben doch nicht überflüßig gemacht, sondern als nothwendig erwiesen und befestigt sieht.

Jene andere Analogie ist die des selbstbewußten und freien, d. i. persönlichen Geistes. Die Analogie des endlichen Gattungsverhältnißes führt uns über die unbestimmte Mehrheit von in einer specifischen Einheit desselben Wesens zusammengefaßten Individuen nicht hinaus, und reicht da-

her nicht hin, die numerische Einheit und bestimmte Vielheit (Dreiheit) in Gott begreiflich zu machen. Von ihr aus begreift man nur ganz im Allgemeinen, wie eine Vielheit in der Einheit bestehen könne, und daß in dem Maaße, als wir durch Abstraction die dem endlichen Verhältniß eigenthümlichen Bestimmungen abstreifen, die specifische Einheit in die numerische, und die unbestimmte Mehrheit auseinander seiender Individuen in eine bestimmte Gliederung Einer Individualität übergehe. Hiedurch gelangen wir aber für das göttliche Verhältniß doch nur zu der Negation der specifischen Einheit und der damit verbundenen Getheiltheit des Gattungswesens [1]); ei-

1) So faßt auch Johannes Damascenus die Anwendung des endlichen Gattungsverhältnißes auf das trinitarische auf, wiewohl seine Grundanschauung von jenem eine andere, nämlich die nominalistische ist. Ausgehend von dem Unterschied zwischen dem was ist und als wirklich erkannt wird, und dem was nur gedacht wird, sagt er (De fide orthodox. lib. I. c. 8.), daß in allen Creaturen der Unterschied der Personen (Individuen) ein reeller sei, das Gemeinsame aber und ihre Einheit eine bloß gedachte. Jede Person sei für sich und abgesondert von den übrigen, und habe vieles, wodurch sie sich von ihnen unterscheide. Daher komme es auch, daß man von zwei, drei und vielen Menschen rede. In der heiligen Trinität dagegen finde das Gegentheil statt. Denn das Gemeinsame und die Einheit der g. Personen sei etwas reelles, ihr Unterschied aber kein reeller, oder wie er sich ausdrückt: Ἐπινόιᾳ δὲ τὸ διῃρημένον· ἕνα γὰρ θεὸν γινώσκομεν. Er will also sagen, daß in Gott die specifische Einheit und die

nen positiven Anhaltspunct aber für die numerische Einheit und Individualität jenes Verhältnißes und die damit gegebene, bloß persönliche Unterscheidung in Gott finden wir erst in der Analogie des endlichen persönlichen Geistes. Daher schließt sich die begriffliche Entwicklung des Trinitätsdogmas nur in der Entwicklung dieser Analogie ab, und darin liegt der Grund, weßhalb die meisten von denen, die dasselbe speculativ zu ergründen bestrebt waren, auf sie besonders sich geworfen haben. Nur hätten sie nicht vergessen sollen, daß die Erörterung des Unterschieds der Wesenheit und Persönlichkeit und des endlichen Gattungsverhältnißes wesentlich mit zu jener Aufgabe gehört, davon gar nicht zu reden, daß unter den neuern die meisten der irrigen Meinung waren, als ließe sich unser Dogma rein speculativ construiren und vollkommen begreifen [1]). Außerdem sind ihre Versuche auch noch in diesem ausschließlich berücksichtigten Puncte mangelhaft, in dem sie sich bloß an das Moment des Selbstbewußtseins halten, das des Wollens und sich selbst frei Bestimmens aber ganz übergehen, wiewohl es dem persönlichen Geiste eben so

individuelle Verschiedenheit der endlichen Einzelwesen negirt, und dagegen eine numerische Einheit und rein personelle Verschiedenheit angenommen werden müsse. Damit ist aber jene Analogie nur durchbrochen und nicht verworfen, vielmehr als dialectisches Mittelglied, durch welches wir auf eine andere Analogie hinausgeleitet werden, anerkannt.

1) Schleiermacher (Glbl. II. S. 579 f.) hat sich in dieser Richtung einfach gegen dergleichen Versuche ausgesprochen und ist selbst nicht weiter darauf eingegangen.

wesentlich ist als jenes, und die Bestimmung des Hervorgehens des Geistes aus dem Vater und Sohn im Unterschied von dem Gezeugtwerden des Sohnes durch den Vater die Berücksichtigung desselben unumgänglich erfordert.

Das den Act des Selbstbewußtseins (Ich bin Ich) vollziehende Ich ist: sich selbst vorstellendes, vorgestelltes und in diesem sich selbst erkennendes Ich, ein dreifaches also in schlechthiniger, numerischer Einheit. Dieß ist die Formel, in welcher die Analogie des selbstbewußten Geistes mit der göttlichen Dreieinigkeit am einfachsten ausgedrückt wird. Nun gibt es eine doppelte Art, dieselbe dialectisch zuzurichten und dem Trinitätsbegriff näher zu bringen: die theistische und die pantheistische. Die letztere soll uns vornehmlich beschäftigen, da aus der Art und Weise, wie wir sie bekämpfen, jene hinlänglich ins Licht gesetzt werden und zu ihrem vollen Rechte gelangen wird. Doch wollen wir uns nicht versagen, Lessings Darstellung, die an Einfachheit und Klarheit kaum ihres Gleichen hat, hieherzusetzen [1]). Gott, sagt er [2]), könne nicht in dem Verstande Eins sein, in welchem endliche Dinge Eins sind. Gott muß die vollständigste Vorstellung von sich selbst haben, d. i. eine Vorstellung, in der sich alles befindet, was in ihm selbst ist, also auch seine nothwendige Wirklichkeit, und diese vollständige Vorstellung muß somit eben so nothwendig wirklich sein, als er es

---

1) Strauß hat sie gleichfalls ausgehoben a. a. O. S. 486 f.

2) Erziehung des Menschengeschlechts §. 73. Bd. 10. S. 324 f. der Lachmann'schen Ausgabe.

selbst ist. Freilich ist das Bild von mir im Spiegel nichts als eine leere Vorstellung von mir, weil es nur das von mir hat, wovon Lichtstrahlen auf die Fläche des Spiegels fallen. Aber wenn denn nun dieses Bild alles ohne Ausnahme hätte, was ich selbst habe, würde es sodann auch noch eine leere Vorstellung, oder nicht vielmehr eine wahre Verdopplung meines Selbst sein? Wenn ich eine ähnliche Verdopplung in Gott zu erkennen glaube: so irre ich mich vielleicht nicht sowohl, als daß die Sprache meinen Begriffen unterliegt; und so viel bleibt doch immer unwidersprechlich, daß diejenigen, welche die Idee davon populär machen wollen, sich schwerlich faßlicher und schicklicher hätten ausdrücken können, als durch die Benennung eines Sohnes, den Gott von Ewigkeit zeugt. Eine Ergänzung dieser Darstellung finden wir in einem Fragment, welches Lessing unter der Ueberschrift: das Christenthum der Vernunft [1]) hinterlassen hat. Gott, heißt es hier, kann sich nur auf zweierlei Art denken; entweder er denkt alle seine

---

1) Bd. 11. S. 604 f. Nur ist diese Darstellung nicht ganz rein theistisch gehalten, jedoch auch nicht so ganz pantheistisch, wie Strauß (a. a. O. S. 490. vgl. S. 640.) angibt, wornach Lessing den Sohn Gottes und die Welt „nur wie die in Eins gefaßte und die zertheilte Vorstellung Gottes von seinen Vollkommenheiten" unterschieden hätte. Obwohl Lessing in diesem Fragment die Zeugung des Sohnes von der Schöpfung der Welt so wenig klar sondert, daß er auch jenes eine Schöpfung nennt, so hat er doch wohl schwerlich der Welt dieselbe nothwendige Existenz wie dem Sohne zuschreiben, d. h. den Schöpfungsbegriff aufheben wollen.

Vollkommenheiten auf einmal, und sich als den Inbegriff derselben; oder er denkt seine Vollkommenheiten zertheilt, eine von der andern abgesondert und jede von sich selbst nach Graden abgetheilt, als verschiedene Dinge, wovon jedes etwas von seiner Vollkommenheit hat (s. §. 13). Alle diese Wesen zusammen heißen die Welt (§. 14.), jenes nennt die Schrift den Sohn Gottes, oder welches noch besser sein würde, den Sohn Gott. Einen Gott, weil ihm keine von den Eigenschaften fehlt, die Gott zukommen; einen Sohn, weil unserm Begriffe nach dasjenige, was sich etwas vorstellt (das Vorstellende) von der Vorstellung (dem Vorgestellten) eine gewiße Priorität zu haben scheint (§. 6.). Man kann dieses Wesen ein Bild Gottes nennen, aber ein identisches Bild. Je mehr nun zwei Dinge mit einander gemein haben, desto größer ist die Harmonie zwischen ihnen. Die größte Harmonie muß also zwischen zwei Dingen sein, welche alles mit einander gemein haben, das ist, zwischen zwei Dingen, welche zusammen nur Eins sind. Zwei solche Dinge sind Gott und der Sohn Gottes, oder das identische Bild Gottes; und die Harmonie, welche zwischen ihnen ist, nennt die Schrift den Geist, welcher vom Vater und Sohne ausgehet. In dieser Harmonie ist alles, was in dem Vater ist, und also auch alles, was in dem Sohne ist; diese Harmonie ist also Gott. Diese Harmonie ist aber so Gott, daß sie nicht Gott sein würde, wenn der Vater nicht Gott und der Sohn nicht Gott wären, und daß beide nicht Gott sein könnten, wenn diese Harmonie nicht wäre, das ist, alle Drei sind Eines.

Was nun die pantheistische Auffassung des Trinitäts-

dogmas betrifft, so sind es vornehmlich Hegels Entwickelungen, die die meiste Aufmerksamkeit verdienen, insofern in ihnen der Inhalt desselben am schärfsten heraus- und zuweilen mit einem völligen Vergessen des pantheistischen Princips dargestellt ist. Er meint, es wäre schlecht bestellt, wenn kein Sinn in Dem wäre, was zwei Jahrtausende die heiligste Vorstellung der Christen gewesen, und wenn es dieß christliche Mysterium herabziehen und aufgeben hieße, sobald man einen Sinn darin suchen wolle [1]); und darin hat er freilich ganz recht. Die Hauptsache aber ist, wie er diesen Sinn nachzuweisen, und was er als solchen anzugeben weiß. Ausgehend von dem aristotelischen, von den Scholastikern aufgenommenen Satz, daß Gott reines Thun (actus purus) sei, sagt er [2]), die reine Thätigkeit Gottes als Geist ist Wissen; um aber als Thätigkeit gesetzt zu sein, muß sie in ihren Momenten gesetzt sein. Zum Wissen gehört ein Anderes, das gewußt wird, und indem das Wissen es weiß, so ist es ihm angeeignet. Hierin liegt, daß Gott, das ewig an und für sich Seiende, sich ewig erzeugt als seinen Sohn, sich von sich unterscheidet — das absolute Urtheil. Was aber so sich von sich unterscheidet, das hat nicht die Gestalt eines Andersseins, sondern das Unterschiedene ist unmittelbar nur das, von dem es geschieden worden. Gott ist Geist, keine Dunkelheit, keine Färbung oder Mischung (durch anderes, was nicht Gott ist) tritt in dieß reine Licht [3]).

1) Geschichte der Philosophie I. S. 257.

2) Religionsphilosophie II. S. 185. 1. A. S. 228. 2. A.

3) S. Strauß a. a. O. S. 488.

Dieß ist die Beschreibung Gottes als seiner selbst sich bewußt, oder als Geistes, wiewohl dieses Wissen als Selbstbewußtsein nicht ausdrücklich bezeichnet ist [1]). „Gegen diese Wahrheit, bemerkt Hegel weiter [2]), bringt der Verstand seine Kategorien der Endlichkeit vor. Hauptsächlich stellt der Verstand die Identität dagegen; Gott ist das Eine, das Wesen der Wesen, sagt er. Allein dieß ist nur eine unwahre Abstraction, ein Verstandesgebilde ohne Wahrheit, die leere Identität als absolutes Moment. Gott ist Geist, das sich gegenständlich Machende, und sich selbst darin wissend, daß ist die concrete Identität; aber die unterschiedslose Identität ist das falsche Gebilde des Verstandes und der modernen Theologie [3]); die Identität allein ist eine falsche, einseitige Bestimmung. Der Verstand glaubt aber Alles gethan zu haben, wenn er einen Widerspruch auffindet; er glaubt Alles gewonnen zu haben, da die Identität die Grundlage sein soll. Aber wenn es ein

1) Vgl Hegel Religionsphilosophie II. S. 260 f. 1. A. S. 318 f. 2. A. Geschichte der Philosophie I. S. 257. II. S. 253 u. a.

2) Religionsphilosophie II. S. 186. 1. A. In der zweiten A. ist diese bemerkenswerthe Stelle unbegreiflicher Weise weggelassen.

3) Damit kann Hegel nur jene Theologie meinen, welche wie die Schleiermacher'sche sich zu der immanenten Selbstunterscheidung Gottes nicht zu erheben weiß, sondern sabellianisch bei dem abstracten Begriff des unendlichen Wesens stehen bleibt. Die neuere protestantische Theologie ist fast durchgängig und desto mehr in dieser Richtung verfangen, je mehr sie sich auf ihre Nationalität und Wissenschaftlichkeit einbildet.

Widerspruch wäre, so ist der Geist dieß, ihn ewig aufzuheben. Hier aber im ersten Elemente ist noch nicht Entgegensetzung und Widerspruch, sondern erst im zweiten." So wird es allerdings klar, daß nur die Geistlosigkeit einen Widerspruch in dem, was der Geist als solcher wesentlich ist, finden kann, und daß man bloß an seinem eigenen Geiste zu arbeiten und ihn auf die Stufe des Geistes actu zu bringen braucht, um sich an der ewigen Unterscheidung und Einigung in Gott nicht zu stoßen. Weiter bemerkt Hegel [1]): „Das Verhältniß von Vater und Sohn ist aus dem organischen Leben genommen und ist vorstellungsweise gebraucht: dieß natürliche Verhältniß ist nur bildlich und daher nie ganz dem entsprechend, was ausgedrückt werden soll. Wir sagen, Gott erzeugt ewig seinen Sohn, Gott unterscheidet sich von sich, so fangen wir von Gott zu sprechen an, er thut dieß und ist in dem gesetzten andern schlechthin bei sich selbst (die Form der Liebe): aber wir müssen wohl wissen, daß Gott dieß ganze Thun selbst ist. Gott ist der Anfang, er thut dieß, aber er ist eben so auch nur das Ende, die Totalität: so als Totalität ist Gott der Geist. Gott als bloß der Vater, ist noch nicht das Wahre [2]) (so ohne den Sohn ist er in der jüdischen Religion gewußt), er ist vielmehr Anfang und Ende; er ist seine Voraussetzung, macht sich selbst zur Voraussetzung (dieß ist nur eine andere Form des Unterschieds), er ist der ewige Prozeß"; d. h. formell gefaßt, man

1) Religionsphilosophie II. S. 185. 1. A. S. 228 f. 2. A.

2) Aber doch das Ganze.

dürfe bei der abstracten Identität des sich selbst gleichen unendlichen Wesens nicht stehen bleiben, sondern müße zu dem Unterschied seiner von sich fortgehen, und die concrete Identität als Einheit des Unterschiedenen erfassen. Dieß ist jedesmal der nothwendige Gang und das Resultat des Denkens, man mag nun von der reinen Thätigkeit des Geistes, dem Wissen, oder von der Thätigkeit des sich selbst Wissens, von dem Selbstbewußtsein des Geistes ausgehen: bei dem unbestimmten und abstracten Begriff des Wesens darf man nicht stehen bleiben, wenn man Gott als wirklich und lebendig, noch mehr, wenn man ihn als Geist, Persönlichkeit, Subject u. s. w. denken will, wie man muß. In dieser bloß formellen Beziehung stimmt das christliche Denken, wie es in dem kirchlichen Trinitätsbegriff niedergelegt ist, vollkommen überein mit dem speculativen der modernen Philosophie, und genügt allen Anforderungen, welche diese an das Denken des Göttlichen und überhaupt an das begreifende Denken macht, auf das vollständigste. Hier, innerhalb des Göttlichen, ist eine concrete Identität, nicht bloße Einheit des reell Verschiedenen, und der Begriff hat diese concrete Identität zu erfassen; eben so im Selbstbewußtsein des endlichen Geistes. Aber so bald es sich z. B. um das Verhältniß dieses zu dem göttlichen Geiste, oder allgemeiner, der Welt zu Gott handelt, kann nur von einer concreten Einheit die Rede sein, wie denn auch nur eine solche z. B. in dem christlichen Schöpfungsbegriff ausgesprochen ist. Gerade das nun anerkennt die moderne Speculation nicht, sondern alles dieß so zu sagen über einen Kamm scheerend, sieht sie den

Grund dazu in dem Begriff des Absoluten gelegt, der ihr insofern eigenthümlich und von dem christlichen materiell ganz verschieden ist. Wenn man nämlich die Frage aufwirft: was ist denn nun das Andere in Gott, oder der Sohn Gottes? so antwortet sie: dieses Andere ist die Welt. Gott als bloß Gott ohne die Welt ist als das noch bloß Allgemeine und Unmittelbare nicht das Wahre; es muß die Welt als sein Anderssein dazu kommen, er muß dieses durchlaufen, um zu sich selbst zurückzukommen: der Weltproceß ist die Vermittlung seiner mit sich selbst. „Das Endliche, sagt Hegel [1]), ist Moment des göttlichen Lebens. Hier gelten nicht mehr die einfachen Formen eines Satzes. Gott ist unendlich, Ich endlich, dieß sind falsche, schlechte Ausdrücke, Formen, die dem nicht angemessen sind, was die Idee ist, was die Natur der Sache ist. Das Endliche ist nicht das Seiende, ebenso ist das Unendliche nicht fest; diese Momente sind nur Bestimmungen des Processes. Gott ist ebenso auch als Endliches und das Ich ebenso als Unendliches. Gott ist diese Bewegung in sich selbst, und nur dadurch allein lebendiger Gott. Aber dieß Bestehen der Endlichkeit muß nicht festgehalten, sondern aufgehoben werden: Gott ist die Bewegung zum Endlichen, und dadurch, als Aufhebung desselben —, zu sich selbst; im Ich, als dem sich als endlich aufhebenden, kehrt Gott zu sich zurück, und ist nur Gott als diese Rückkehr. Ohne Welt ist Gott nicht Gott" [2]). „Wird Gott zum

---

1) Religionsphilosophie I. S. 122. 1. A.

2) Vgl. ebds. II. S. 157. 181. Phänomenologie S. 576 f. S. 15.

Subjecte gemacht, bemerkt er an einem andern Ort [1]), so ist es dieß, daß er seinen Sohn, die Welt erzeugt, sich realisirt in dieser Realität, die als Anderes erscheint, — aber darin identisch mit sich bleibt, den Abfall vernichtet, und sich in dem Andern nur mit sich selbst zusammenschließt; so ist er Geist". Von diesem Gottesbegriff ist, was das Materiale oder den Inhalt betrifft, der christliche toto coelo verschieden, und setzt ihm dieser zunächst seinen Schöpfungsbegriff entgegen als Gesetztsein der Welt außer Gott und reell verschieden von ihm durch einen freien Willensact des ewig in sich und an und für sich seienden Gottes. Dieses Causalitätsverhältniß Gottes zur Welt ist kein Substantialitätsverhältniß; letzteres ist rein immanent, das ewige Werden und Sein der göttlichen Substanz in den drei Subsistenzen als Vater, Sohn und Geist.

Jenes pantheistische Princip ist, nachdem sein Unterschied von dem christlich-theistischen aufgezeigt worden, hier nicht weiter zu bekämpfen; dagegen können die Einwendungen, welche von ihm aus gegen den christlichen Trinitätsbegriff erhoben werden, nicht übergangen werden. Es wurde schon bemerkt, und ist beim ersten Anblick einleuchtend, daß und warum dieser Begriff gerade den Anforderungen, welche die moderne Speculation an den „Begriff" stellt, in formaler Hinsicht vollkommen genügt. Offenbar bleibt er bei der abstracten Identität nicht stehen, sondern hat in Gott dem Geist die concrete Identität Gottes (der sich als Vater vom Sohne unterscheidet)

1) Geschichte der Philosophie II. S. 253.

mit sich selber. „Die Constructionen der Dreieinigkeit aus dem menschlichen Bewußtsein, sagt Strauß [1]), haben alle den Fehler, daß sie Gott als vorstellenden Geist schon voraussetzen, welche Daseinsform des Geistes doch erst in Folge der Entäußerung des Absoluten an die Welt eintreten kann." Dieß wird selbst mit Bezug auf eine Schelling'sche und die obige Hegel'sche Darstellung geltend gemacht, und gegen diese insofern ganz mit Recht, als aus ihr selber nicht hervorgeht, daß das Andere in Gott oder der Sohn die Welt sei, insofern sie ganz theistisch gehalten ist. Wenn er aber das jenen Darstellungen mangelnde Bewußtsein, „daß der Sohn nicht ein überweltliches, jenseitiges Wesen, sondern eben nur die Welt oder das endliche Bewußtsein selbst sein kann", [2]) als einen „andern", mit jenem zusammenhängenden Mangel bezeichnet [3]); so ist ja offenbar dieß nur ein und derselbe „Mangel". Jener besteht seiner Ansicht nach darin, daß Gott an und für sich oder Geist sein soll ohne die Welt, dieser aber darin, daß der Sohn Gottes nicht die Welt, sondern ein überweltliches, jenseitiges Wesen sein soll, somit beide in dem, daß eine rein immanente Unterscheidung und Einigung in Gott angenommen wird. Abgesehen von dieser Unklarheit, liegt die ganze Schärfe des Vorwurfs darin, daß jene Constructionen nicht vom pantheistischen Princip aus und ihm gemäß gemacht sind. Hingegen also genügt

1) A. a. O. S. 488.
2) A. a. O. S. 490.
3) A. a. O. S. 489.

es zu sagen, daß sie sich eben dadurch als wahr und vollkommen ausweisen, und daß man in jenes Princip nicht eingehen kann, ohne die Absolutheit Gottes zu gefährden, eine Bestimmung seines Begriffs, die wir eben so sehr respectiren müssen, als die andere, sie ergänzende, seine Persönlichkeit. Denn der Begriff des Absoluten enthält nicht bloß dieß, daß die Welt von ihm abhängig, sondern auch, daß er von ihr unabhängig ist [1]). Diese letztere gleich wesentliche Bestimmung hebt aber jenes Princip oder die Behauptung: „Ohne Welt ist Gott nicht Gott" schlechthin auf. Eben deßhalb, weil Gott ohne die Welt ist was er ist, und nur so wahrhaft Geist und Person ist, setzen die theistischen Constructionen der Dreieinigkeit ihn als vorstellenden Geist mit Recht voraus, und sehen in diesem letztern seine Dreieinigkeit begründet. Strauß beruft sich hingegen auf Hegels oben angeführte Worte: Gott als bloß der Vater ist noch nicht das Wahre u. s. w.; aber diese Worte sind noch ganz theistisch. Auch wir sagen: die Thätigkeit Gottes, wodurch er seinen Sohn zeugt u. s. f. ist Gott selbst und nichts von ihm verschiedenes; auch ist nicht die eine Thätigkeit des Zeugens oder die andere des Hauchens, sondern sie zusammen als Ganzes sind Gott. Der Vater ist zwar das Ganze, wie auch der Sohn und der Geist, aber nur in ihrer unzertrennlichen Einheit sind sie der Eine Gott, das „Wahre". Davon wird unten weiter die Rede sein, aber schon dieß kann zu dem

1) Vgl. meine frühere Abhandlg, Q.S. Jhg. 1842. S. 208 f.

Beweise dienen, daß wenn der Theismus den vollen Begriff des absoluten voraussetzt, für ihn die Gefahr nicht eintritt, denselben nicht entwickeln und zur concreten Idee fortbestimmen zu können. Factisch haben diesen Beweis die modernen Philosophen selber, namentlich Hegel, geliefert, wenn sie jene Unterscheidung und Einigung in Gott, worauf der concrete Begriff Gottes als persönlichen Geistes beruht, vorerst ohne Einmischung des pantheistischen Princips denkend so weit zu Stande gebracht, daß sie sich einer vollkommnen Uebereinstimmung mit dem christlichen Mysterium erfreuen mochten, eine Freude, die freilich keinen daurenden Bestand sich versprechen durfte, da wir sie insgesammt hintendrein, um nicht ganz aus der Rolle zu fallen, dem Sohne Gottes die Welt unterschieben sehen.

Gott als selbstbewußten Geist vor und unabhängig von der Welt vorausgesetzt, stellte sich die oben angegebene Triplicität des endlichen Selbstbewußtseins von selbst als die treffendste Analogie des göttlichen Trinitätsverhältnißes dar. Allein in dieser Analogie ist, wie Strauß bemerkt [1]) — was übrigens nie übersehen wurde — keine persönliche Selbstständigkeit der einzelnen Momente, wie in dem Trinitätsdogma, gegeben. Dafür gilt das endliche Selbstbewußtsein auch nur als ein ungefähres Bild des unendlichen und nicht als der adäquate Ausdruck desselben. Die Momente des absoluten Selbstbewußtseins können nur das Absolute selbst sein, dieses jedoch nicht als Natur oder Substanz, wo es Eins, und ein Unter-

1) A. a. O. S. 485.

schied in ihm noch gar nicht gesetzt ist, sondern als verschiedene Subsistenzen der absoluten Substanz, wie etwa, um das sinnlichste Bild zu gebrauchen, Eis, Wasser und Dampf drei verschiedene Subsistenzen derselben Substanz sind. Eben deßhalb müssen jene Momente des über die Natur sich zum Geist-, Subject- und Persönlichsein erhebenden Absoluten wohl unterschieden werden von den abstracten Bestimmungen seiner Substanz oder Natur — den g. Eigenschaften —, die nur in unserm Vorstellen in eine Mehrheit auseinandergehen, an sich aber in der schlechthinigen Einfachheit derselben zusammenfließen und sie selbst sind. Ferner kann man, den fraglichen Gegenstand oberflächlich angesehen, die Meinung hegen, daß die Zahl der Momente in jener Analogie und den darauf beruhenden Erklärungsversuchen der göttlichen Trinität eine andere sei als in dieser nach der kirchlichen Auffassung. „Diese enthält, richtig ausgebildet, drei Momente, welche in einem vierten, dem göttlichen Wesen, sich vereinigen: in der philosophischen Construction dagegen sind nicht Drei einig in einem Vierten, sondern zwei in einem höhern Dritten; will man das Dreieinigkeit nennen, so müßte man das kirchliche Dogma als Viereinigkeit bezeichnen, oder wenn dieß Dreieinigkeit heißen soll, so hätte die Philosophie nur eine Zweieinigkeit" [1]). Hierin trifft Strauß mit einem Abt des 13ten Jahrhunderts — Joachim — zusammen, welcher in der kirchlichen Trinitätslehre des Petrus Lombardus eine Quaternität gefunden ha-

---

1) Strauß a. a. O. S. 485.

ben wollte; aber die 4. Synode auf dem Lateran unter Innocenz III. hat ihn deßhalb gehörig zurechtgewiesen. Denn wenn auch das in allen drei Personen gleiche und selbe göttliche Wesen von diesen zu unterscheiden, und nach der Lehre des Lombarden weder zeugend noch gezeugt noch hervorgehend, wie diese, ist; so kann man es doch von ihnen nicht trennen und als viertes neben sie hinstellen, sondern es muß einfach das dreipersönliche göttliche Wesen als der Eine Gott gefaßt werden. Das Wesen ist nicht vor oder außer den Personen, sondern so ist es nur abstract; folglich ist überall nur eine reelle Dreiheit, nicht eine wirkliche Vierheit da. Gehen wir jetzt aber näher auf das endliche Analogon ein. Das Ich geht, indem es sich selbst weiß, in die Momente des vorstellenden, vorgestellten und in diesem sich selbst erkennenden Ich auseinander. Die Thätigkeit des sich Wissens begründet den Unterschied des Vorstellenden und Vorgestellten und verbindet beide wieder zur Einheit; sie ist ein Setzen, Entgegensetzen und Gleichsetzen. Das Ich an sich ist nicht diese Thätigkeit mit ihren Momenten, sondern es geht zu dieser Thätigkeit fort ohne in ihr aufzugehen; es bleibt immer gewissermaßen außer ihr. Das Ich an sich und das selbstbewußte oder an und für sich seiende Ich sind also zu unterscheiden; jenes ist das Ich als Substanz, dieses als Subject: dort ist das Wesen, die Natur des Ich, hier das Ich als Geist, als Persönlichkeit. Wir haben demnach auch hier gewissermaßen eine Vierheit, das Ich an sich in der Triplicität seiner Momente als selbstbewußtes Ich, und der Joachim-Strauß'sche Fund ist nur ein

auf der Oberfläche schwimmender Schaum. — Das endliche Ich ist vor jener Thätigkeit, dem Acte des Selbstbewußtseins (Ich bin Ich) noch bloße Substanz, und erst in und durch diesen Act wird es Subject, Geist und persönlich; so ist auch Gott vor der entsprechenden immanenten Thätigkeit die bloße Substanz, Gott an sich, und in dieser Thätigkeit und durch sie wird und ist er an und für sich, persönlicher Geist. Der endliche Geist tritt wirklich nach und nach, im Verlauf einer zeitlichen Entwicklung aus dem Zustand der bloßen Substantialität in den der selbstbewußten Geistigkeit ein, und jenes „vor" hat daher hier seine eigentliche Bedeutung; aber in Bezug auf Gott ist das entsprechende Werden ein ewiges, und daher immer schon ein Geworden- und Fertigsein, ein Sein, das nur insofern als ein Werden genommen wird, als es ein lebendiges, kein bewegungsloses und todtes ist, und das „vor" ist hier uneigentlich, eine sinnliche Vorstellung eines rein geistlichen Verhältnißes. Ferner ist das endliche Ich, auch wenn es schon auf der Stufe der geistigen Persönlichkeit angelangt und zu seiner vollen Reife gekommen ist, nicht reiner Geist, actus purus, sondern natürlicher Geist, der a potentia ad actum übergeht, wogegen das göttliche weder im eigentlichen Sinne persönlich *wird*, noch um persönlich actu zu *sein* von der realen Möglichkeit (potentia) auszugehen hat. Also findet zwar in Ansehung des endlichen Ich ein reeller Unterschied zwischen Natur und Geist, An sich- und An und für sichsein statt, in Gott dagegen ist die Substanz kein von seinem Subject- oder Persönlichsein reell verschiedenes Moment, sondern diese ist

für sich eine bloß abstracte Bestimmung seines Begriffs, das noch bloß Unmittelbare, die abstracte Identität. Eben deßhalb aber, weil die göttliche Substanz nicht außerhalb der Momente des göttlichen Selbstbewußtseins etwas reelles für sich, sondern in diese herein- und darin in ihrer schlechthinigen Individualität oder Untheilbarkeit gesetzt ist, verhalten sich diese als reelle Momente, näher als die verschiedenen Subsistenzen derselben Substanz oder als verschiedene Personen in der schlechthinigen Einheit Gottes. Jetzt erst wird man die volle Wahrheit dessen erfassen, was oben aus Hegel angeführt worden: Gott erzeugt ewig seinen Sohn oder unterscheidet sich von sich und ist in seinem Andern schlechthin bei sich; so sprechen wir: er thut dieß und dann jenes; aber wir müssen wohl wissen, daß Gott dieß ganze Thun und dieses Thun selbst ist. In wiefern dieses Thun er selbst ist, ist er der ewige Proceß, in wiefern er dieses ganze Thun ist, ist er Anfang, Mitte und Ende, ist Gott als Vater noch nicht das Wahre u. s. w. In ähnlicher Weise hat früher Schelling gesagt: Ich setze Gott als das A und das O, aber als das A ist er nicht, was er als das O ist [1]). In dem Ungrund oder der Indifferenz ist (Gott) freilich keine Persönlichkeit; aber ist denn der Anfangspunct das Ganze [2])? Schelling unterscheidet nämlich den entfalteten Gott von dem noch unentfalteten, den wirklichen von dem Möglichen, oder Gott als Existenz von Gott als dem Grunde dieser Exi-

1) Im: Denkmal rc. gg. Jacobi S. 152.

2) Philosophische Schriften I. S. 505.

stenz. Dieser Grund oder diese Natur in Gott geht Gott als Existirendem voran, aber Gott ist auch wieder das Prius des Grundes, indem der Grund als solcher nicht sein könnte, wenn Gott nicht actu existirte [1]). Aus seinem bewußtlosen Grunde will Gott mit Bewußtsein hervorgehen. Es ist dieß eine ursprüngliche Sehnsucht in dem Grunde, aus welcher sich eine innere reflexive Vorstellung erzeugt, durch welche sich Gott in einem Ebenbilde erblickt; diese ist im Anfang bei Gott und der in Gott gezeugte Gott selbst, der Verstand, das Wort jener Sehnsucht. Der ewige Geist, von Liebe bewogen, spricht das Wort aus und der Verstand wird dadurch frei schaffender allmächtiger Wille u. s. w. Mit Uebergehung des letztern, worin die ewige Zeugung des Sohnes und der freie göttliche Schöpfungsact pantheistisch in Eins sich verschmelzen, halten wir uns an die Unterscheidung des Grundes in Gott von Gott selber. Schelling will offenbar einen reellen Unterschied derselben nicht anerkannt wissen, wenn er jenen als das Prius von Gott, diesen aber auch wieder als das Prius von jenem betrachtet; aber diese ganze Vorstellung liegt doch bei ihm noch sehr im Unklaren. Der Unterschied, den Schelling meint, ist der zwischen Wesen und Persönlichkeit in Gott, und hievon ist zu sagen, daß jenes nicht etwas für sich und reell von dieser verschiedenes, sondern nur eine abstracte Bestimmung ist, weil das göttliche An sich mit dem göttlichen An und für sich reell ganz zusammenfällt. Um aber über Gott zu denken ist uns diese

---

1) A. a. O. S. 429.

Unterscheidung nothwendig, ohne deßhalb eine bloß subjective zu sein; sie ist vielmehr objectiv wahr, wenn Gott ein persönliches Wesen ist (s. oben). Wir haben deßhalb den Unterschied zwischen Wesen und Persönlichkeit eben so sehr als einen reellen, wie als bloß subjectiven zu negiren. Denn wollten wir ihn als reellen festhalten, so kämen wir über die Analogie des endlichen persönlichen Wesens, wo er ein solcher wirklich ist, gar nicht hinaus, also auch nicht zu drei reellen Subsistenzen in Gott, sondern nur zu drei reellen Momenten des göttlichen Selbstbewußtseins; betrachteten wir ihn aber als einen bloß subjectiven, so hätten die Ausdrücke Persönlichkeit, Geist, Subject, Selbstbewußtsein in der Anwendung auf Gott gar keine reale Bedeutung, keine objective Wahrheit. Um also einerseits nicht auf das Bodenlose des schlechthin Unbestimmbaren und Unbestimmten mit unserm Gottesbegriff zu gerathen, andererseits auch nicht in anthropomorphistischen und bloß analogischen Vorstellungen Gottes stecken zu bleiben, haben wir die göttliche Substantialität in die Momente des göttlichen Selbstbewußtseins hereinzunehmen und diese als eben so viele selbstständige Subsistenzen derselben Substantialität, somit als untereinander verschieden aber in dieser als Eins zu betrachten. Weil sodann der ewige Proceß der Sonderung und Einigung, in welchem die göttliche Substanz Subject, Geist und persönlich ist, als das ewige Selbstbewußtsein Gottes gedacht wird, so erhebt sich der Begriff von einer Substanz in drei Subsistenzen zu dem höhern des einen Gottes in drei Personen. Unterliegt hier auch der Ausdruck dem Begriff, so

dringen wir doch im Denken in die unendliche Tiefe des göttlichen Geheimnißes ein; ausmessen freilich wird es kein endlicher Geist, so wenig als der Knabe das Meer mit dem Löffel ausschöpft.

Hier aber könnte man einwerfen [1]), daß der kirchliche Begriff, während er auf dem Grunde der Analogie des endlichen Gattungsverhältnißes wohl der drei verschiedenen göttlichen Personen sich versichere die numerische Einheit Gottes aber nicht herausbringe, und auf dem Grunde der Analogie des endlichen selbstbewußten Geistes zwar wohl die numerische Einheit Gottes erreiche die Verschiedenheit dreier selbstständiger Personen aber verliere, zwischen diesen Analogieen und damit zwischen dem Tritheismus und dem Unitarismus unstät hin und her schwanke. Wir haben nun zwar gezeigt, wie beiderseits die Aufgabe des Denkens bis auf einen gewißen Punct, d. h. annähernd sich lösen lasse, und daß die zweite Analogie als die höhere eine vollständige Lösung zulasse; nichts desto weniger wollen wir hier einräumen, daß das Denken, wie schon in jeder dieser Analogien zwischen zwei entgegengesetzten Bestimmungen gleichsam hin und her geht, so zuletzt zwischen diesen selbst in einem gewißen Sinne schwanke. Aber zugleich muß erinnert werden, daß dem Glauben selber dieses Schwanken fremd, daß vielmehr nur der wissen-

1) Dieß ist der tiefere Sinn der Schleiermacher'schen Argumentation, von welcher oben die Rede war, zu dem es aber nicht wirklich kam, weil Schleiermacher sich nicht über die Analogie der endlichen Gattung zu erheben vermochte.

schaftliche Erkenntnißproceß seines Inhaltes, das Wissen es ist, das von der erstern Analogie ausgehend zu der letztern fortgetrieben, von dieser aber wieder auf jene zurückgewiesen wird. Diese Entzweiung des Wissens in sich selber ist im Glauben vielmehr aufgehoben, und kann auch für den Wissenden nur durch die freie, bewußte Rückkehr vom Wissen zum Glauben überwältigt werden. Jenes Schwanken, jene unaufhörliche Oscillation des vermittelnden Wissens ist auch keine besondere, nur hier eintretende Unruhe, sondern die allgemeine Art aller wissenschaftlichen Dialectik (διαλέγεσθαι), von dem Momente der Verschiedenheit zu dem höhern der Einheit fortzugehen, zugleich aber auf jenes immer wieder zurückzukommen, weil sie den Gegensatz nicht auflösen und keine reine Einheit finden kann, ohne die Wahrheit bloßzustellen.

Hiedurch erledigt sich eine weitere Einwendung gegen die kirchliche Trinitätslehre aus dem pantheistischen Standpunct, den Strauß ihr gegenüber behauptet. Nach Hegel [1]) bemerkt dieser [2]): im Unterschied von dem kirchlichen Begriff (dem Denken der Gemeinde) seien für das begreifende, speculative Denken die Momente des absoluten Lebens Unterschiede, die eben so unmittelbar aufgelöst als gemacht, und ebenso unmittelbar gemacht als sie aufgelöst sind; ruhelose Begriffe, die nur sind, ihr Gegentheil an sich selbst zu sein, und ihre Ruhe nur im Ganzen zu haben, so daß das Wahre und Wirkliche eben nur diese in

1) Phänomenologie S. 577 f.

2) A. a. O. S. 492.

sich kreisende Bewegung sei. Das Vorstellen der Gemeinde habe den Inhalt ohne seine Nothwendigkeit, und bringe statt der Form des Begriffs die natürlichen Verhältniße von Vater und Sohn in das Reich des reinen Bewußtseyns. Die Benennung des dritten Moments als Geist, obwohl für sich dem Begriffe angemessener als die der beiden erstern, passe doch zu diesem nicht, derer höhere Einheit zu bezeichnen eine Kategorie wie Liebe noch geeigneter wäre. Doch auch abgesehen von den Bezeichnungen (wovon wir später reden werden), „treten dem Vorstellen theils die Momente der Bewegung des Wesens als isolirte, nicht wankende Substanzen oder gar Subjecte auseinander; theils tritt es (selber) von diesem seinem reinen Gegenstande zurück, er ist ihm ein Anderes, in dem es die Natur des Geistes und sich selbst als Moment nicht erkennt." Das letztere ist freilich ganz und gar wirklich der Fall, nur muß man bedenken, wie das christliche Denken, wenn es ein pantheistisches weder sein will noch kann, den absoluten und den endlichen Geist nicht in einander übergehen lassen und als Einen betrachten kann, somit auch das menschliche Denken des göttlichen Geistes nicht als Moment des letztern selbst aufzufassen vermag. Das andere aber ist durchaus unbegründet. Auch dem kirchlichen Denken, das ja den Vater, Sohn und Geist so wenig trennt, daß es sie fortwährend einander durchdringen und in einander eingehen läßt (περιχώρησις) [1]), ist das Wahre und Wirk-

1) Man sehe hierüber die Erklärungen der Väter und Theologen z. B. bei Petavius de trinit. lib. IV. c. 16.

liche eben nur diese „in sich kreisende Bewegung", das Ineinander- und das Auseinandersein der Personen, das Aufheben und Setzen der Unterschiede in Gott. Aufgehoben sind sie, inwiefern jede Person das Ganze, dasselbe göttliche Wesen, sie aber doch nur in ihrer Einheit der Eine Gott sind; gesetzt sind sie, inwiefern diese Einheit keine abstracte, sondern eine concrete, und jenes Wesen kein unlebendiges, sondern ein persönliches ist. Dagegen hat allerdings die Gemeinde, wenn sie sich auch über die Unmittelbarkeit ihres Glaubensinhaltes denkend erhebt, diesen nicht als einen nothwendigen, sondern als einen freien (wie denn aller Glaube eine gewollte Erkenntniß ist), als einen Inhalt, den sie glauben will; und das Interesse, das sie leitet, wenn sie diesen Inhalt vorstellt, in eine Momente auseinanderlegt und diese gegeneinander abgränzt, ist durchaus kein wissenschaftliches, wiewohl es der Wissenschaft vorarbeitet und ihr die objective Dialectik desselben darbietet, sondern ein practisches, kirchliches, dieses, daß das Vorstellen des Einzelnen (das subjective) daran seine Richtschnur und sein Maaß habe, und so die Einheit in dem Glauben Aller erzielt werde. Das wissenschaftliche Denken dagegen verfolgt den vorgestellten kirchlichen Inhalt auf das Gebiet des speculativen Begreifens, und wenn es ungeachtet des ungehemmtesten Fortschritts auf diesem Wege die reine Einheit der sich entgegenstehenden Momente und den reinen, absoluten Begriff nicht erreichen zu können die Einsicht erlangt, so hat es den gegebenen kirchlichen Inhalt wissenschaftlich und den Glauben als nothwendig erkannt. Diese formelle Differenz zwischen dem

kirchlichen und wissenschaftlichen Denken muß anerkannt werden; diejenige dagegen, welche Strauß von dem Standpunct des monistisch-wissenschaftlichen Denkens aus bemerklich macht, ist zugleich eine inhaltliche, sofern dieses Denken sich als ein absolutes und als Moment des Absoluten erfaßt, somit das Absolute anders bestimmt, als das theistische Denken, das sich als ein subjectives und endliches dem Inhalt des Absoluten, wiewohl er die Gestalt des „absoluten Begriffs" hat, nie vollkommen gewachsen sieht.

Mit dem Vorwurf der dem Objecte unangemessenen Gestalt desselben in dem kirchlichen Bewußtsein hängt ein anderer zusammen (den man häufig als Widerspruch bezeichnet), dessen Untersuchung wir im Eingang angekündigt haben. Hegel hat richtiger gesehen, als sein nach den Gemeinplätzen des alten Rationalismus wie nach den Fleischtöpfen Aegyptens zurückgreifender Schüler, wenn er das einseitige Verstandesräsonnement: drei können nicht eins sein u. s. w. zurückweist und bemerkt, daß es die gedanken- und begrifflosesteste Weise sei, diese Form hier hereinzubringen [1]). Strauß dagegen behauptet [2]), — verdrießlich über den Meister, der mit solchen Redensarten den Rationalisten einen unverdienten Verdruß mache, während er anderwärts doch selber das gute Recht jenes Einwurfs gegen den kirchlichen Trinitätsbegriff anerkannt habe [3]) —, gegen die speculative Trinitätslehre könne

1) Religionsphilosophie II. S. 186. 1. A.

2) A. a. O. S. 493.

3) In der vorhin citirten Stelle aus der Phänomenologie.

man freilich die Kategorie der Zahl nicht geltend machen, weil hier die dialectisch in einander übergehenden Momente dem Zählen nicht Stand halten, aber in der Kirchenlehre ständen diese Momente als für sich seiende Subjecte fest, und könnten demnach nicht nur, sondern müßten auch gezählt werden. Dabei liegt, wie man wohl sieht, der kaum zurückgewiesene, unwahre Unterschied zwischen der kirchlichen und der wissenschaftlichen Trinitätslehre zu Grund. Man kann dieß auch als einseitige Erfassung des kirchlichen Denkens nur bei einem seiner Momente bezeichnen und nachweisen. Dieses Denken geht nämlich von der unmittelbaren Identität, der unterschiedslosen, abstracten Einheit des sich selbst gleichen göttlichen Wesens aus und indem es von diesem Moment zu dem der Differenz und damit zu der Unterscheidung der Personen fortgeht, stellt es allerdings auf dieser Stufe der bloßen Vorstellung und des reflectirenden Denkens die Personen als für sich seiende Subjecte gegen einander fest; aber es betrachtet diese Stufe nicht als die höchste und abschließende, und somit diese Unterscheidung noch nicht als das „Wahre, sondern geht zu der concreten Identität, zu der Einheit des Unterschiedenen als dem Moment des Begriffs fort, freilich nicht auf wissenschaftlich-speculative, sondern auf seine, d. i. empirisch-practische Weise. Den Inhalt dieses Moments drückt es so aus: die drei — im vorstellenden Denken außer einander und bloß als s p e c i f i s c h eins gesetzten — Personen sind e i n Gott oder der e i n e Gott (numerisch eins). Also lös't es jenen festen Gegensatz auf, läßt die Personen zur Einheit des göttlichen Subjects sich durch-

dringen und erkennt als das Wahre und Wirkliche, als den lebendigen Gott, diese in sich kreisende Bewegung des Außereinander- und Ineinanderseins der göttlichen Personen. Wenn somit die Kirchenlehre nicht bloß die specifische, sondern die numerische Einheit Gottes behauptet und von dem Satze: diese drei sind eins in dem göttlichen Wesen — zu dem andern sich erhebt: diese drei sind der eine Gott; so ist doch wohl nichts deutlicher, als daß die endliche Kategorie der Zahl hier nicht zur Anwendung kommt, und daher auch der Kanon: drei sind nicht eins — keine Instanz gegen sie bilden kann. — Nicht jede Mehrheit fällt unter die Kategorie der Zahl im eigentlichen und gewöhnlichen Sinne, wiewohl man in einem gewißen Sinne die Glieder jeder Mehrheit zählen kann. Abgesehen von dem mathematischen Sinn und Gebrauch der Zahl, kommt sie da im eigentlichsten Sinne zur Anwendung, wo die größte Verschiedenheit statt findet; z. B. dieser Baum und jenes Haus sind zwei Dinge im vollsten Sinne der Zahl, weil sie nur eins sind in dem abstracten Begriff des Dinges; dieser und jener Baum sind auch zwei, aber schon in einem weniger vollen Sinne, weil sie in der ihnen gemeinsamen Natur eine reale Einheit haben, welche die Verschiedenheit und die Zahl einschränkt. So überhaupt im endlichen Gattungsverhältniß; doch findet die Zahl darauf noch eine wahrhafte Anwendung, weil die specifische Einheit eine reelle Verschiedenheit und ein wirkliches Auseinandersein der Individuen nicht ausschließt. Offenbar aber wird dieß um so weniger der Fall sein, je mehr die reelle Verschiedenheit verschwindet, und je näher die numerische

Einheit tritt. Daher bezeichnen wir zwar z. B. drei, vier und mehrere menschliche Personen auch pluraliter als eben so viele Menschen; ist aber, wie in dem göttlichen Verhältniß, die specifische Einheit überschritten und die numerische eingetreten, so bezeichnen wir die drei g. Personen nicht mehr pluraliter als eben so viele Götter, sondern singulariter als einen Gott, und das Zählen in jenem Sinn findet hier nicht mehr statt. Denn die drei g. Personen sind nicht auch drei göttliche Individuen wie in dem menschlichen Verhältniß, sondern es ist nur eine göttliche Individualität, die untheilbare göttliche Natur, und daher nur ein Gott in dreifaltiger Persönlichkeit, nicht in drei individuell verschiedenen Personen. Wie daher schon die Kirchenväter das Zählen in der Trinität als unstatthaft erklärt haben; so haben die tiefer eindringenden Scholastiker nach dem Vorgang des auf die Väter sich stützenden Petrus Lombardus der Zahl in ihrer Anwendung auf Gott nur eine negative Bedeutung eingeräumt: es negire, sagten sie, fürs erste die Einheit die falsche d. i. polytheistische Mehrheit, und fürs zweite die Mehrheit, beziehungsweise Dreiheit die falsche d. i. abstracte Einheit oder Identität, nämlich die Einsamkeit und Verlassenheit Gottes [1]). Dieß ist ein sehr richtiger Gedanke, aber der vorliegenden Frage thut er nicht vollkommen genug. Die Eins ist hier gar keine eigentliche Zahl, weil ihr keine andern, gleichartigen Einheiten zur Seite stehen: denn es ist nur ein Gott und

1) Petr. Lomb. sentt. lib. I. dist. 24. Thomas summ. P. I. p. 30. art. 3.

außer ihm keiner im Himmel oben und auf der Erde unten, wie die Schrift sagt; aber auch die Drei ist es nicht, weil die numerische Einheit, die sie darstellt, ihr den Character einer eigentlichen Zahl abstreift. Die drei göttlichen Personen verhalten sich nicht als drei Götter, sondern es ist hier ein Proceß, Setzen Entgegensetzen und Gleichsetzen, Begriff Urtheil und Schluß, eine Gliederung, in der man erstes zweites und drittes Glied numeriren kann, wie man auch die Glieder eines Gedankenfortschritts numerirt, aber dieß ist nur etwas äußerliches und hat mit dem Wesen nichts zu thun. Dieses ist die Entwicklung, die Gliederung, womit die Zahl nichts zu schaffen hat, die man daher auch nur als ein sinnliches Mittel zur Veranschaulichung und zur Fixirung der Momente für die Vorstellung geltend machen kann. Eine Gefahr, an das Sabellianische zu streifen, ist darum nicht vorhanden, wenn man sich nur vergegenwärtigt, daß diese Auflösung der Zahl lediglich in dem Sinne geschieht, wie sie in dem analogen endlichen Gattungsverhältniß, über welches ja doch hinausgegangen werden soll, statt findet. Aber die Furcht vor dieser Gefahr war es, welche mehrere Scholastiker bewogen, den Satz des Lombarden: termini numerales non ponunt aliquid in divinis, sed removent tantum zu bestreiten, und den umgekehrten dafür aufzustellen, und die andern zurückhielt, nicht noch über jenen hinaus zu gehen. So verschärft zwar Thomas den Gedanken des Magisters, aber ihn weiter zu führen sah er sich gehindert. Er sagt: die Zahl ist entweder eine Species der Größe, beruhend auf der Theilung des Stetigen, welche eine materiale ist, oder

sie beruht auf einer divisio formalis, die durch entgegengesetzte oder verschiedene Formen zu Stande kommt. Nur in diesem Sinne könne man die Zahl auf Gott anwenden. Darnach bezeichne die Einheit die Negation der Theilung, und wenn von einem Ding ausgesagt werde, daß es Eins sei, so wolle damit seine Untheilbarkeit, Individualität ausgedrückt werden. So wenn von Einem Wesen Gottes, von Einer göttlichen Person die Rede, bezeichne dieß die Untheilbarkeit jenes Wesens, die Untheilbarkeit dieser Person. Da nun die Zahl aus lauter Einheiten bestehe, so werde sie von Gott immer so gebraucht, daß stets die Bedeutung der Einheit mitgesetzt sei. Wenn wir also sagen: es sind mehrere Personen, so bezeichnen wir damit nicht bloß diese verschiedenen Personen, sondern auch zugleich die Untheilbarkeit (Einheit) jeder einzelnen Person. Hieraus folgert Thomas quod unum non est remotivum multitudinis, sed divisionis, quae est prior secundum rationem quam unum vel multitudo. Multitudo autem non removet unitatem, sed removet divisionem circa unum quodque eorum ex quibus constat multitudo [1]). Das Schema des göttlichen Verhältnißes wäre demnach nicht 1. 2. 3., sondern 1. 1. 1., oder vielmehr 1^1. 1^2. 1^3. Aber offenbar ist auch so noch diese Einheit nur eine Gattungseinheit mehrerer Individuen, wovon ein jedes sie selbst ganz und ungetheilt darstellt, wie es selbst eins und ungetheilt ist. Ist nun diese Einheit eine absolute Identität, und stellen die einzelnen Individuen sie nicht auf

1) Summ. l. c. in corp. und ad 3.

reell verschiedene Weise dar, wie im endlichen Verhältniß, dessen Gattungswesen ein theilbares und auf die verschiedenen Individuen ungleich vertheiltes ist; so sind auch die Exponenten der drei Einheiten nicht 1. 2. 3., sondern selbst wieder 1^1. 1^2. 1^3 und so fort, folglich das Schema etwa so zu zeichnen 1^1. $1^{1.1}$ $1^{1.1.1}$: kurz die Zahlen verschwinden, je mehr man sich über die Analogie der endlichen Gattung und ihre specifische Einheit zur numerischen erhebt, also von dem Begriff des *einen* göttlichen Wesens nach Analogie der Gattung zum Begriff des *Einen* Gottes nach Analogie des selbstbewußten Geistes fortgeht. *Thomas* bleibt in der angegebenen Entwicklung bei jener Analogie stehen, was schon daraus erhellt, daß er die Personen als Individualitäten betrachtet. Aber der Begriff der Individualität ist vielmehr auf das Wesen Gottes zu beziehen, und die drei Personen sind nicht als individuelle zu betrachten, sondern als *reine* Personen, die sich in der Individualität des göttlichen Wesens schlechthin durchdringen und einigen. Ist sonach die Zahl für den *Begriff* des göttlichen Verhältnißes ausgeschlossen, so hat sie doch in der *Vorstellung* dieses Verhältnißes einen Grund, der in jenem nicht aufgehoben, sondern nur zu dem ergänzenden Moment der Einheit, als Negation der Zahl, fortbestimmt ist. Ist aber das Außereinander- und Verschiedensein der Personen durch ihr Ineinander- und Einssein nicht als unwahr gänzlich beseitigt, so kann auch nicht von einem völligen Verschwinden der Zahl, sondern nur von ihrem im Verschwinden begriffen sein gesprochen werden, und gegen *Thomas* und die hierin auf der Seite

des Lombarden stehenden Theologen ist nicht zu sagen, daß sie die Sache falsch aufgefaßt, sondern nur, daß sie noch nicht weit genug gegangen sind, während die, welche den Satz des Magisters umkehrten, selbst noch hinter ihnen zurückgeblieben sind. So beweißt sich auch hier wieder, daß wir von dem Trinitätsverhältniß, so lange uns der gegebene Inhalt desselben als unverbrüchliche Wahrheit gilt, keinen absoluten, wohl aber einen einer fortwährenden Steigerung fähigen Begriff anstreben können; es bleibt ein unbegriffener Rest, hier der Zahl, zurück, der nur mit dem Aufgeben des Geheimnißes verschwindet, also nur um den Preis der Glaubenswahrheit beseitigt werden kann.

Die Betrachtung des Trinitätsverhältnißes nach Analogie des endlichen Selbstbewußtseins ist, wie früher bemerkt wurde, unvollständig. Es liegt ihr die Voraussetzung zu Grunde, daß Gott Geist ist und als solcher selbstbewußt; der persönliche Geist aber, von welchem doch ausgegangen wird, ist eben so wesentlich frei sich selbst bestimmend. Dieß ist das andere Moment, auf dessen Unterschied von dem erstern der Begriff des Unterschiedes zwischen dem Gezeugtwerden des Sohnes und dem Hervorgehen des Geistes beruht, ein Unterschied, von dem Schleiermacher sagt [1]), daß er von Keinem habe deutlich gemacht werden können. — Da in Gott nichts ruhendes, sondern lauter Bewegung, nichts Passives, Zuständliches, bloß Potentiales, sondern lauter Activität, selbstthätige Bestimmung und Actualität ist, kurz, da die Sub-

1) Glaubenslehre II. S. 582.

stanz Gottes in seiner Thätigkeit ganz aufgeht; so begreifen wir ihn als das absolute, reinste Thun (actus purissimus). Der Begriff des Thuns ist zudem die Wurzel alles Persönlichseins. Das persönliche Thun aber geht theils nach außen, auf anderes als die Person selbst ist — und dadurch ist Gott Schöpfer, Erhalter, Regierer der Welt u. s. w. — theils auf sich selbst, und dadurch ist er Geist, Subject, an und für sich, was er ist. Dieses Thun ist früher als jenes, oder vielmehr der Grund des erstern; es ist ein Thun, durch das er sich selbst setzt und hat, in seiner Persönlichkeit gleichsam constituirt, im Unterschied von dem Wirken auf anderes auf dem Grund seiner vollendeten, fertigen Persönlichkeit. Das letztere ist als das Thun der in sich vollendeten, nicht erst werdenden Persönlichkeit das eigentlich freie Thun, und muß wohl unterschieden werden von dem Thun, wodurch er sich selbst erst als Persönlichkeit erreicht; nächst dem unterscheidet es sich auch als das Setzen und Bedingen eines andern von diesem als dem Setzen und Bedingen seiner Selbst. Das auf sich selbst gehende, die Persönlichkeit Gottes constituirende Thun ist nun aber, analog dem endlichen, wesentlich ein doppeltes: 1. dasjenige, vermöge dessen Gott sich selbst erkennt, 2. das, kraft dessen er sich selbst will oder liebt. Das eine wie das andere setzt einen Unterschied in Gott, jenes den des Subject-Objects, des Vorstellenden und Vorgestellten, dieses den des Wollenden und des Gewollten. Denken wir uns also das immanente göttliche Thun per modum intellectus, so ist dieß die Zeugung des Sohnes, der Hervorgang des Logos (processio Verbi), das,

wodurch in Gott Vater und Sohn hervortreten; denken wir es per modum voluntatis, so ist dieß die processio amoris [1]) (processio im engern Sinne), auch spiratio genannt, inwiefern dadurch der Geist (Spiritus) im Unterschied vom Vater und Sohn als die dritte, aus diesen beiden hervorgehende Person gesetzt ist. So weit gingen die Scholastiker [2]), und hiedurch ist Schleiermachers kaum angeführte Behauptung hinlänglich widerlegt. Indem aber Gott sich selbst in einem andern erkennt, und ebenso sich selbst in einem andern will oder liebt; so sind es eigentlich vier Momente, wovon je zwei zu einer ei-

1) Die von Strauß (s. ob. S. 48.) vermißte Kategorie der Liebe, die man aber nicht erst bei den Scholastikern, sondern schon bei den Vätern, besonders Augustin finden kann. So sagt auch der Catech. rom. (P. I. c. 2. q. 10. n. 5.): .. quae tanta sit Dei Patris foecunditas, ut se ipsum intuens atque intelligens, parem et aequalem sibi Filium gignat, quoque modo duorum idem plane et par charitatis amor, qui Sp. S. est a Patre et Filio procedens genitorem et genitum aeterna atque indissolubili vinculo inter se connectat. Vgl. die folgende Anm.

2) Thomas summ. P. I. q. 27. art. 5.: Processiones in divinis accipi non possunt, nisi secundum actiones quae in agente manent (immanente Thätigkeiten). Hujusmodi autem actiones in natura intellectuali et divina non sunt nisi duae, scilicet intelligere et velle. Nam sentire, quod etiam videtur esse operatio in sentiente, est extra naturam intellectualem ... Relinquitur igitur, quod nulla alia processio possit esse in Deo nisi verbi et amoris. Cf. art. 1.

genthümlichen Einheit zusammen laufen: aber in wiefern Erkennen und Wollen in Gott nicht reell verschieden sind, und beidemal dasselbe Princip (der Vater) als das beginnende gesetzt ist; so sind es nur drei in einer Einheit, und von diesen drei ist jedes das ungetheilte Ganze. Die morgenländische Kirche, nach deren Lehre der Geist vom Vater ausgeht wie der Sohn von ihm gezeugt wird, stellt die beiden göttlichen Processionen nur neben einander: Gott erkennt sich selbst in einem andern und Gott will sich selbst in einem andern; es ist aber vielmehr der in einem andern sich selbst erkannt habende Gott, der (also Vater und Sohn) sich in einem andern will oder liebt, und folglich das filioque des abendländischen Dogma genauer. Nach jenem erscheint der Geist, um mit Hegel zu reden, nicht in der Form des Schlußes, sondern als ein weiteres Urtheil.

Endlich gehört hieher noch die Untersuchung des Verhältnißes der immanenten, auf sich selbst gehenden Thätigkeit Gottes, kraft welcher er sich selbst setzt als aus sich seiend, sich von sich unterscheidet und mit sich einigt, zu der transeunten, kraft welcher er ein anderes außer sich und von sich verschieden setzt und bedingt, d. h. die absolute Ursache der Welt ist.

Wie verhalten sich die verschiedenen göttlichen Thätigkeiten und Werke nach Außen zu den innern göttlichen Verhältnißen selbst? — dieß ist das erste. „Getheilt, sagt Schleiermacher [1]), „soll die göttliche Ursächlichkeit

---

1) Glaubenslehre II. S. 585 ff.

nicht werden unter den Personen, wie es nahe genug läge zu sagen, der Vater allein sei Schöpfer und Erhalter, und eben so der Sohn allein Erlöser, der Geist allein Heiliger. Soll sie also ungetheilt bleiben, so kommen wir auch hier auf dasselbe zurück, daß entweder diese Ursächlichkeiten sämmtlich dem Einen göttlichen Wesen als solchem zukommen, den Personen aber nur, sofern sie in diesem sind, nicht sofern sie sich von einander unterscheiden, oder sie kommen den drei Personen als solchen zu, der Einheit des Wesens aber nur, sofern es aus diesen besteht. Die erste Ansicht, bemerkt er weiter, hat sich nicht geltend machen können, offenbar, weil die Dreiheit dabei mehr zurücktritt, als die herrschende Richtung gestattete [1]) . . . Daher ist

1) Schleiermacher macht die ausdrückliche Bemerkung, daß die kirchliche Richtung geneigt sei, die Personen mehr geltend zu machen als die Einheit des Wesens, und führt hiefür aus dem Symb. Athanas. die Stelle an: sicut singillatim unam quamque personam et Deum et Dominum confiteri christianâ veritate compellimur, ita tres Deos aut Dominos dicere catholica religione prohibemur. Allein wie das Symb. hier die Dreiheit hervorhebt, mit demselben Nachdruck behauptet und beschreibt es die Einheit des Wesens, ja in dem letztern Satze ita tres . . . ist eben diese Einheit ins Gleichgewichte mit der Dreiheit gesetzt, wie dieß auch in der ganzen, jener Stelle vorangehenden Ausführung (5—18) geschieht, z. B. Deus Pater, Deus Filius, Deus Spiritus sanctus; et tamen non tres Dii, sed unus est Deus (15. 16). Was man dießfalls wahrnehmen kann, ist einzig nur dieß, daß es von der Dreiheit ausgeht. Auch hat ja Schleiermacher selbst anders geurtheilt, wenn er

nun die andere Ansicht allgemein angenommen worden, daß die gesammte göttliche Ursächlichkeit den drei Personen zukommt; aber die Art, wie sie sich in der kirchlichen Lehre gestaltet hat, scheint nicht frei zu sein von einem geheimen Widerspruch. Denn wenn sie den Personen als solchen zukommt, so kommt sie einer jeden zu, sofern sie sich von den andern unterscheidet, und ist also dieselbige Ursächlichkeit in der einen Person die des ungezeugten, in der andern die des gezeugten, mithin jede dreifach, weil von dem unterscheidend persönlichen mit ausgehend, wiewohl nur eine der Wirkung nach so ungefähr wie Christus mit zwei Willen dasselbe verrichtet, auch die drei Personen dasselbe verrichten jede auf ihre eigene Weise, also auch mit ihrer eignen That. Dieses Folgerichtige aber hat sich nicht geltend gemacht, offenbar, weil die göttliche Einheit dann ganz nominalistisch zurücktritt, und ihr kaum etwas übrig bleibt, als die Gleichheit der drei ihrem Wesen und Willen nach zu sein. Wogegen, was man annimmt, daß jene Ursächlichkeiten zwar den drei Personen als solchen zukommen, aber daß jede in allen Dreien auch eine und dieselbe sei nicht in jeder ihre eigene, das heißt eigentlich, sie nicht auf die Personen zurückführen, sondern doch auf das göttliche Wesen in seiner Einheit. Mithin kommen wir, wird einmal die ewige Dreiheit in der Einheit vorausgesetzt, auch von diesem Puncte nur zu demselben Schwanken zwischen Hervortreten der einen und Zurücktreten der

behauptet, die Kirchenlehre schwanke zwischen der Einheit und Dreiheit (ob. S. 16 f.).

andern oder umgekehrt". In diesem ganzen Gewebe hat Schleiermacher im Grund nur sich selbst gefangen. Zuerst behauptet er, die erste Ansicht habe sich nicht geltend machen können, wegen des in der Kirchenlehre gesetzten Ueberwiegens der Dreiheit über die Einheit, sondern nur die zweite, wornach dieser Prävalenz entsprechend die göttliche Ursächlichkeit den drei Personen als solchen zukommt; so wie er aber diese selbst genauer ansieht und mit der Kirchenlehre vergleicht, wird ihm klar, daß auch sie nicht streng festgehalten, sondern eine mittlere Ansicht aufgestellt sei, welche jene beiden in ihrer Gegensätzlichkeit aufhebt und das Ueberwiegen der Einheit nicht weniger als das der Dreiheit zurückweist, so daß es auch hier wieder eigentlich nur auf ein Schwanken zwischen diesen beiden Bestimmungen hinauskomme. Wie dieses Schwanken zu verstehen sei, ist schon oben gezeigt; indessen scheint eine nähere Ausführung des Verfahrens der Kirchenlehre in der hier vorliegenden Beziehung erforderlich zu sein, um die Einsicht heibeizuführen, daß diesem Verfahren die strengste Folgerichtigkeit zum Grund liegt. Die göttliche Ursächlichkeit kommt zwar den drei Personen als solchen zu, aber als die des Einen Gottes, d. h. die Ursächlichkeit des ungezeugten Vaters ist keine andere als die des gezeugten Sohnes, und die des ausgehenden Geistes keine andere als die des Vaters und Sohnes, von welchen er ausgeht. Denn da sie nur eine gewiße Bestimmtheit des göttlichen Wesens ist, so muß von ihrem Verhältniß zu den drei Personen ganz dasselbe gelten, was von dem Verhältniß des göttlichen Wesens zu diesen gilt, daß sie näm-

lich in allen drei wesentlich dieselbe sei, daß aber, wie das Wesen eine eigenthümliche Subsistenz im Vater, Sohn und Geist hat, eben so auch sie in den dreien mit dem einer jeden zukommenden persönlichen Character gesetzt sei. Wenn also gelehrt wird, daß die göttlichen Ursächlichkeiten den göttlichen Personen als solchen zukommen, daß aber auch jede in allen dreien dem Wesen und nicht bloß ihrer Wirkung nach dieselbe sei; so ist das in der angegebenen Weise gemeint, und heißt nicht, sie auf das göttliche Wesen in seiner Einheit zurückführen mit Unterdrückung des Personenunterschieds, sondern dieses eben so wenig festsetzen als das Gegentheil, und ist kein Schwanken zwischen diesen sich ausschließenden Ansichten, sondern ein Beseitigen beider in ihrer Ausschließlichkeit. Wollte man die göttliche Causalität dem Einen Wesen als solchem und den Personen nur sofern sie in ihm enthalten sind zuschreiben, so wäre dieß die einseitig realistische Auffassung des göttlichen Verhältnißes; sollte sie aber umgekehrt den drei Personen als solchen zukommen und dem Einen Wesen nur sofern es in ihnen ist, so hätte man einseitig nominalistisch dieses in jenen aufgehen lassen. Es ist aber von Schleiermacher zugestanden, daß die Kirchenlehre weder dieses will noch jenes; folglich kann man auch nicht sagen, daß sie die göttliche Ursächlichkeit nach der ersten oder der andern der von ihm aufgestellten Weisen, dieselbe auf das göttliche Verhältniß zu beziehen, sich denke, sondern nur wieder den Vorwurf eines Schwankens zwischen beiden wiederholen, sofern man nämlich Grund hat zu der Behauptung, daß sich die Sache nur nach einer von bei-

den denken lasse. Dazu hat man aber, wie gezeigt, keinen Grund. Von der der Kirchenlehre zugeschriebenen Voraussetzung aus, die Personen mehr geltend zu machen als das Wesen, mußte allerdings die zweite Ansicht als die allein richtige sich ergeben, und die Behauptung aufgestellt werden, daß dem ungezeugten Vater, dem gezeugten Sohne und dem ausgehenden Geiste jedem eine eigenthümliche Ursächlichkeit zukomme, und daß diese verschiedenen Ursächlichkeiten höchstens nach ihrer Wirkung in der Welt eins seien. Statt daß nun Schleiermacher eingesehen hätte, jene Voraussetzung sei der Kirchenlehre von ihm an diesem Orte — denn anderwärts hielt er sich davon frei und ausdrücklich am Richtigen fest — fälschlich unterstellt worden, erblickt er den auf seiner Seite liegenden Fehler auf ihrer Seite und behauptet, sie sei nicht folgerichtig verfahren.

Als eigentlich sog. Werke Gottes nach Außen (opera Dei ad extra), als Producte der göttlichen Ursächlichkeit kommen zunächst in Betracht die Schöpfung, Erhaltung und Regierung der Welt; und wenn man diese in Eins zusammenfaßt als das göttliche Grundwerk, so reiht sich daran die Erlösung und die Heiligung als zweites und drittes an. Weiterhin kann man eine dreifache Art (modus) der göttlichen Ursächlichkeit unterscheiden, insofern Alles aus Gott, durch Gott und in Gott ist. Wenn nun jene verschiedenen Thätigkeiten und diese verschiedenen Arten ihrer Wirksamkeit in dem göttlichen Wesen schlechthin Eins, und dieses Wesen als das eine und selbe ungetheilt in allen drei Personen ist, jedoch unbeschadet ihres Unterschieds; so kann man nicht sagen,

daß dem Vater z. B. das göttliche Grundwerk, dem Sohne die Erlösung und dem Geiste die Heiligung eigenthümlich und ausschließlich zukomme; denn das hieße die göttlichen Personen in die absolute Ursächlichkeit sich theilen lassen und das absolute Wesen spalten —, noch auch umgekehrt behaupten, daß diese Ursächlichkeiten lediglich dem göttlichen Wesen als solchem zukommen, den Personen aber nur sofern sie darin eins sind; denn das hieße den Personenunterschied in der Beziehung Gottes auf die Welt ganz aufgeben, und die göttliche Trinität lediglich als eine immanente hinstellen. Aber das ist so wenig statthaft, daß vielmehr, da in der Aufeinanderfolge der aufgezählten göttlichen Werke ein ähnliches Verhältniß statt findet wie in der Reihe der göttlichen Personen, wornach der Vater das Prinzip ist, aus welchem der Sohn hervorgeht und aus beiden der Geist, der Lehrsatz der Appropriation aufgestellt und behauptet werden muß, daß z. B. die Schöpfung, obwohl allen drei Personen gemeinsam, doch auf eine gewiße Weise dem Vater zuzueignen sei (appropriatum im Unterschied von proprium) [1]).

1) Kürze halber sei nur auf den Catech. rom. verwiesen, welcher (P. 1. c. 2. q. 23.) lehrt, creationis opus omnibus sanctae et individuae Trinitatis personis commune esse, und als Regel des Glaubens den allgemeinen Satz aufstellt: omnia, quae Deus extra se in rebus creatis agit, tribus personis communia esse, neque unam magis quam aliam, aut unam sine alia agere, mit dem Beifügen: solent tamen sacrae literae earum rerum, quae omnibus personis communes sunt, aliam aliis tribuere, quemadmodum summam

In dieser Hinsicht kann man den Unterschied der arianischen und sabellianischen Vorstellung der göttlichen Trinität dahin bestimmen, daß nach jener die dreifache Beziehung Gottes zur Welt in der Schöpfung, Erlösung und Heiligung zwar nicht die göttliche Trinität selber ist, wie nach Sabellius, aber doch ein sie wesentlich mitbestimmendes Moment, indem der ungezeugte Vater die unendliche Weltferne Gottes, der gezeugte Sohn die unmittelbare göttliche Causalität der Welt und der aus beiden hervorgehende Geist die in der Welt wirkende göttliche Kraft ist, wogegen Sabellius die immanente Trinität in ihrer äußern Erscheinung aufhebt, keine innern Unterschiede in dem schlechthin Einen göttlichen Wesen, sondern lediglich eine dreifache Offenbarung Gottes als Schöpfer, Erlöser

---

omnium rerum potestatem Patri, sapientiam Filio, Spiritui S. amorem adscribunt (cap. 4. q. 3. n. 1 u. 2). Hiezu gehört die Erklärung (c. 2. q. 14.): at vero praecipua quadam ratione Patrem, qui omnis originis fons est, hoc (omnipotentis) nomine vocamus, uti etiam Filio, qui aeternum Patris Verbum est, sapientiam, et Spiritui S., qui utriusque amor est, bonitatem tribuimus. Vergl. c. 9. q. 7. Endlich sagt der römische Catechismus, an den theologischen Sprachgebrauch sich näher anschließend: illud primo ac necessario omnibus credendum est, quod veluti veritatis fundamentum ac summa de divinae essentiae unitate et trium personarum distinctione, earumque actionibus (sc. ad extra), quae praecipua quadam ratione illis attribuuntur, Deus ipse nos docuit (c. 1. q. 4. n. 1).

und Heiliger anerkennt. Für diese Vorstellung hat sich auch Schleiermacher entschieden, weil sie nach seiner Meinung (ob. S. 11.) den mit der orthodoxen Lehre verbundenen Schwierigkeiten und Schwankungen nicht ausgesetzt und das Interesse der christlichen Frömmigkeit wenigstens eben so sehr als diese zu befriedigen geeignet sei. Das Letztere ist insoweit ganz richtig, als die sabellianische Lehre in Christo eine eigenthümliche Offenbarung Gottes, und wiederum eine solche auch in dem hl. Geiste oder in der christlichen Gemeinschaft anerkennt; nur Schade, daß ein wesentlicher Punct hiebei ganz außer Acht gelassen ist. Das Interesse, welches die christliche Trinitätslehre vertritt und befriedigt, besteht nicht allein in jenem, sondern auch darin, die Persönlichkeit Gottes vor und unabhängig von der Welt, diese Grundvoraussetzung aller einzelnen christlichen Glaubenslehren, zur Anerkennung zu bringen. Dieß vermag der Sabellianismus nicht zu leisten, und darin bleibt er hinter der Kirchenlehre entschieden zurück. Wenn man ihm allerdings nicht vorwerfen kann, daß sein Gottesbegriff nur ein abstracter sei, weil er ja doch das unendliche Wesen in unmittelbarer Beziehung zur Welt erblickt — wogegen die Arianer dasselbe ganz von ihr trennten und über den bloß negativen Begriff des ungezeugten Wesens nicht hinauskamen, folglich das wahrhaft Göttliche (den Vater) nicht als ein persönliches, die wirklichen Personen des Logos und Geistes aber nicht als wahrhaft göttlich zu begreifen vermochten — und in der Mannigfaltigkeit dieser Beziehungen eben so viele Bestimmungen dieses Wesens sieht (oder sehen kann); so ist er

darum doch noch nicht wahrhaft concret und sein Gott noch kein persönliches Wesen. Wollte man nämlich in der Dreiheit der göttlichen Relationen zur Welt, als den Spitzen oder Einheitspuncten jener mannigfaltigen Beziehungen, die Persönlichkeit Gottes ausgedrückt finden; so ist ja diese Dreiheit aus dem göttlichen An=sich hinausgesetzt, folglich Gott nicht an und für sich persönlich, sondern nur in seinem Ueber= und Eingehen in die Welt, was eben so gewiß unchristlich, als es entschieden pantheistisch ist. Sieht man aber in den Beziehungen Gottes zur Welt — in den sg. Eigenschaften des göttlichen Wesens —, wie dieß bei Schleiermacher zutrifft, vollends nicht einmal objective Bestimmungen desselben, so wird selbst jene erste Stufe des concreten Gottesbegriffs nicht erreicht, sondern man sieht sich zu dem andern — dualistischen — Extrem hingetrieben, zu dem unnennbaren und unbestimmbaren Gott, dessen Begriff schlechthin negativ ist. Entweder also ist der sabellianische Gottesbegriff theistisch aber bloß abstract, wenn Gott vor und unabhängig von seinen Offenbarungen und Beziehungen zur Welt als der wirkliche Gott, als der Inhalt jenes Begriffs geltend gemacht wird; oder er ist concret aber atheistisch (nicht theistisch), wenn der an sich verborgene Gott erst in Verbindung mit der Dreiheit des offenbaren als der wirkliche, als Inhalt des Begriffs gefaßt wird. Man kann daher vom Sabellianismus sagen, er schwanke unstät zwischen diesen Extremen, ein Vorwurf, von dem er nicht so leicht wird gereinigt werden können, wie die Kirchenlehre von dem des Schwankens zwischen Einheit und Dreiheit, Unitarismus und Tri=

theismus. Wollte er sich aber auf der Gränzscheide beider festsetzen, und weder in jene verfallen, noch in diese (wo er schon gerichtet wäre), aber auch nicht mit dem orthodoxen System es halten; so arbeitete er an der Verwirklichung des Unmöglichen, und ränge nicht bloß, wie man von diesem glaubt, mit unaufgelösten und unauflöslichen Schwierigkeiten. Schleiermacher neigt, auf einzelne seiner Darstellungen angesehen, in der That bald mehr zu jenem, bald mehr zu diesem hin, der Geist und die Richtung seiner ganzen Lehre aber zeigt ihn auf dem Wege zum Pantheismus [1]). Hievon sind zu unterscheiden die Theologen, die von der Grundlehre des Kantischen Kriticismus aus, daß wir nur Erscheinungen, nicht aber auch die Dinge an sich zu erkennen vermögen, in der christlichen Trinitätslehre nicht den Ausdruck innerer Verhältnisse des göttlichen Wesens, sondern bloße Beziehungen Gottes zur Welt, namentlich seine moralischen Beziehungen zur Menschheit gefunden haben [2]). Jene Lehre kann aber jetzt, wo sie verlassen ist, nicht mehr als eine Instanz gegen das christliche Dogma angesehen werden, weßhalb es genügt, auf sie hingewiesen zu haben.

Ist die göttliche Ursächlichkeit auf die Welt dem vorigen zufolge den drei göttlichen Personen gemeinsam und

1) Vergl. Zeller, Erinnerung an Schleiermacher's Lehre von der Persönlichkeit Gottes, in den theol. Jahrbüchern, 1. Jahrg. Heft 2. S. 263 ff.

2) Vgl. Kant Religion innerhalb der Gränzen d. b. V. S. 165. 2. A.

unbeschadet ihres Unterschiedes in jeder wesentlich dieselbe; so entsteht die andere Frage, wie sich die beiden Thätigkeiten in Gott zu einander verhalten, nämlich die immanente, durch welche die persönlichen Unterschiede in Gott gesetzt sind, und die transeunte, kraft welcher Gott ein Anderes setzt und sich als die absolute Ursache von ihm als dem schlechthin Verursachten unterscheidet, von welcher Art zunächst die weltschöpferische Thätigkeit ist. Offenbar kann die auf sich selbst gerichtete Thätigkeit Gottes in dem Sinne keine freie sein, in welchem eine in sich vollendete Persönlichkeit frei handelt; denn sie ist es ja gerade, durch welche die göttliche Persönlichkeit so zu sagen erst wird, und in der die Freiheit der göttlichen Handlungen begründet, nicht aber schon als wirklich freie Handlung gesetzt ist. Andrerseits kann sie aber auch nicht in dem Sinne eines naturnothwendigen Processes gefaßt werden, da sich Gott in ihr und durch sie über die bloße Natur oder Substantialität erhebt und als persönliches Wesen hinstellt. Es ist dieß also kein actu freies, aber dazu sich bestimmendes, ein frei werdendes Thun, das von dem frei gewordenen, der actu freien That oder Handlung zu unterscheiden ist. Inwiefern Gott nothwendig ist, was er ist, also nothwendig selbstbewußter und freier Geist ist, kann man allerdings die Thätigkeit, durch die er dieses wird, oder vielmehr in der er es immer ist, eine nothwendige nennen, aber auch nur in diesem Sinne. Als Thätigkeit, die der Grund seiner Freiheit ist, hat sie an dieser selbst Theil, und ist die Natur der Freiheit. Die Natur der Freiheit ist aber keine bloße Natur, nichts Naturnothwendiges, sondern da-

von wesentlich verschieden. Eine bloße Natur ist überhaupt nicht in Gott, nämlich nichts Passives, Ruhendes, sondern lauter Bewegung, Thätigkeit, lauter Persönlichkeit. Eben deßhalb ist sie nicht als Potenz zu begreifen im Unterschied von der Freiheit actu; denn in Gott findet, wie schon bemerkt, kein Uebergang a potentia ad actum statt. Daher könnte man vielleicht mit Schelling [1]) sagen, jene immanente Thätigkeit sei „mittlerer Natur, wie Begierde oder Lust, und am ehesten dem schönen Drang einer werdenden Natur vergleichbar, die sich zu entfalten strebt, und deren innere Bewegungen unwillkührlich sind (nicht unterlassen werden können), ohne daß sie doch sich in ihnen gezwungen fühlte." Aber dieser Begriff ist unreiner, als der der Natur der Freiheit, und der Vorzug, den er vor diesem voraus hat, liegt einzig in seiner größeren Anschaulichkeit. Oder man könnte den Unterschied zwischen immanenter und transeunter Thätigkeit ganz aufheben und behaupten, daß die Thätigkeit, welche Gott selbst ist, weder nothwendig, noch frei sei, sondern daß das nothwendige Thun (der Naturproceß) und das freie (die Activität des endlichen Geistes) aus ihr hervorgehen und in ihr ihre reale Einheit haben, so daß das absolute, das allein wahrhafte Thun in einem höhern dritten, von jenen verschiedenen Thun bestehe. Hiermit wären wir aber auf den Boden des Pantheismus getreten, und von dem Begriff Gottes als persönlichen Wesens für sich vor und unabhängig von der Welt

---

1) Ueber das Wesen der Freiheit. In den philos. Schriften I. S. 482.

völlig abgekommen. Müßen wir also, um diesen Begriff, der die Grundvoraussetzung aller Religion und Offenbarung ist, nicht zu verlieren, schlechterdings auf dem Unterschied zweier Thätigkeiten Gottes als einem objectiv wahren in derselben Weise bestehen, wie auf dem Unterschied zwischen Wesenheit und Persönlichkeit; so fragt sich nur, ob wir denselben nicht nach einer andern Seite deutlicher machen, und die Einheit des Unterschiedenen klarer nachweisen können.

Nach der materialen oder realen Seite ist die immanente göttliche Thätigkeit diejenige, durch welche Gott sich selbst setzt, sich von sich unterscheidet und mit sich einigt, die transeunte aber die, kraft welcher er ein Anderes außer ihm („nicht blos extra, sondern auch praeter" [1]) setzt. Da wenn Gott nicht wäre nichts Anderes außer ihm sein könnte, so muß Das, wodurch er selbst ist, früher sein (prioritate causae, non temporis), als das, wodurch alles Andere ist, was nur durch ihn ist. Die immanente Thätigkeit verhält sich somit als das Prius, als der Grund der transeunten, welche die begründete und insofern das Posterius ist. Dieses Verhältniß beider ist unverrückbar, und man darf es nicht wieder umkehren, wie Schelling gethan, wenn er den Grund in Gott als sein Prius, Ihn selbst aber auch wieder als das Prius des Grundes bezeichnet (s. ob.). Denn das heißt den Unterschied auflösen, und so wird Das, wodurch Anderes außer Gott ist, zugleich als wesentliche Bedingung Dessen, wodurch Er selbst ist,

1) Schelling a. a. O. S. 410.

gefaßt, und dem Pantheismus Thür und Thor geöffnet. Inwiefern nun die transeunte Thätigkeit die immanente zu ihrer ewigen Voraussetzung hat, hat sie auch das durch diese gesetzte Sein — das Absolute — zu ihrer Natur, und ist folglich als ein ewiges, unbedingtes, unveränderliches rc. Thun näher bestimmt. Dieß hindert aber nicht, daß es ein wahrhaft freies sei, da seine Natur und ewige Voraussetzung nicht das absolute Wesen als bloße Natur oder Substanz, sondern das durch die immanente Thätigkeit als freies Sein, als Geist und Persönlichkeit sich darstellende Absolute ist. Das Absolute als Geist und Persönlichkeit ist sonach Dasjenige, worin die beiden Thätigkeiten ihres Unterschiedes unbeschadet Eins sind. Die Thätigkeit, wodurch das Absolute freier Geist ist, welche diesen zu seiner Folge hat, ist offenbar zur Einheit verschlungen mit der, wodurch dasselbe als freier Geist sich erweist, welche diesen zu seiner Voraussetzung hat; ihr Unterschied aber besteht zunächst in nichts anderem, als daß das, worin sie geeinigt sind, das Absolute als freier Geist, von jener die Folge, von dieser die Voraussetzung ist, daß jene schlechthin voraussetzungslos, grundlos, d. h. sich selbst begründend (ἐνέργεια αὐτουργὸς καὶ αὐτοτελής) ist, diese dagegen, obgleich unbedingt, d. h. durch nichts anderes außer Gott bestimmt, eine Voraussetzung und einen Grund hat, nämlich eben die schlechthin grundlose immanente Thätigkeit oder das Absolute, sofern es in dieser absoluter Geist ist. Sodann ist nothwendig die Folge der transeunten Thätigkeit eine andere als die der immanenten. Ihre Folge kann nicht das Absolute sein, welches vielmehr nur

die Folge der schlechthin voraussetzungslosen Thätigkeit ist, sondern muß ein anderes außer dem Absoluten d. h. das Bedingte, Veränderliche, Zeitliche sein, wenn sie anders nicht eine leere, unfruchtbare Thätigkeit ist. Das aber widerspräche dem Begriff des absoluten Thuns, welches das Sein selber und die Quelle alles Seins, sein eigener Grund und die Ursache alles andern ist.

Die weitere Entwicklung dieser Bestimmungen gehört nicht mehr hieher, sondern in die Lehre von der Schöpfung, über die wir uns später verbreiten werden, und es sei nur noch dieses bemerkt, daß die theistische Speculation über den Unterschied zweier Thätigkeiten in Gott und ihre Einheit in dem Begriff des Absoluten als Geist und Persönlichkeit nicht hinauskommt, und daß mit dieser Unterscheidung alle Räthsel der Lehre von Gott an und für sich, so wie in seiner Beziehung zur Welt die befriedigendste, mit den religiösen Glaubenslehren übereinstimmende Lösung zulassen. Setzt Gott durch die auf sich selbst gehende Thätigkeit sich im Unterschied von sich und Eins mit sich, so daß der Vater ein anderer (alius) als der Sohn, und der Geist ein anderer als beide, aber nichts anderes (aliud), sondern jeder Dasselbe ganz und ungetheilt ist; so setzt Gott durch seine außer sich gehende Thätigkeit die Welt im Unterschied von sich und mit sich Eins, aber als ein Anderes, folglich sich ihr entgegen und nur als ihre absolute Ursache in unzertrennliche Verbindung mit ihr in seiner Grundthätigkeit (Schöpfung, Erhaltung, Regierung oder Vorsehung), seiner Erlösung und Heiligung der Welt.

Kuhn.

2.

Der heilige Thomas von Aquin.

Man klagt den Katholicismus des Verraths gegen die Interessen der Wissenschaft an; und doch ists er, welcher bey allen Phasen, die die Wissenschaft seit Boethius im Abendlande, seit Johann Damascenus im Morgenlande durchgemacht hat, im Vordergrund steht. Man klagt ihn der Erniedrigung der moralischen Würde des Menschen an; und doch war es nur die moralische Würde, durch welche er die Namen eines heiligen Ambrosius, Gregors II., Hildebrands, des heiligen Bernhards ꝛc. so hoch erhoben hat. Man klagt ihn der Unterdrückung aller Freiheit an; und doch ists er, welcher die Emancipation der Gemeinden durch die Kreuzzüge angebahnt hat. Man klagt ihn einer gewißen Tyranney gegen die speculativen Kräfte des Menschen an; und doch haben sich die kühnsten Speculanten unter seinen schirmenden Schatten geflüchtet. Man klagt ihn übertriebener Liebe zu Hoffarth, Pracht und Weichlichkeit an; und doch ists er, welcher drey Jahrhunderte vor Luther durch die Dominicaner und Franziskaner mit hellem Rufe die Reform der Männer der Kirche forderte. Allein mit allem diesem giebt sich der Katholicismus noch nicht zufrieden.

Peter Lombard hatte mittelst seiner Sentenzen wider die durch Abälard hervorgerufene philosophische Bewegung eine Art Gegenwirkung veranlaßt. Die Kenntniße, welche

der berühmte Gerbert, Papst Sylvester II, aus Spanien gebracht, wurden durch die zahlreichen Verbindungen Frankreichs mit der Halbinsel allmählig weiter verbreitet; zugleich hatten die Kreuzzüge einige alte griechische Werke, die die Araber, Dank dem großartigen Sinn ihrer Califen Almansor, Alraschid und Almamun auf ihren hohen Schulen bewahrten und behandelten, dem Abendlande erworben. Die Katholiken durften den Mahomedanern nicht zurückstehen. Albert der Große, Bischof von Regensburg, warf sich daher mit solcher Begierde auf alle Werke der Araber, eines Averroes, Algazel, Avicenna und anderer, studirte sie mit solcher Ausdauer, daß er dem lateinischen Geist eine neue wissenschaftliche Welt eröffnete.

Albert, wenn man will, war kein Erfinder, kein Schöpfer, nicht, was man ein Genie nennt; er umschrieb den Aristoteles und suchte möglichst tief in das Verständniß seiner arabischen Bearbeiter einzudringen. Er war einer derjenigen, die an der gänzlichen Herstellung des Stagyriten für Europa den größten Antheil hatten.

Unter Alberts Händen erscheint die Wissenschaft nicht mehr in ihrer bisherigen Gestalt; sie dehnte sich eines Schlages nach allen ihren Richtungen aus. Mit derselben Leichtigkeit folgte Albert den Pfaden des Aristoteles in der Theologie, Logik, Metaphysik, Physik, Phytologie, Meteorologie und Psychologie; er galt wechselsweise für einen Heiligen und für einen Schwarzkünstler, so gelehrt war er für sein Zeitalter. Zum zweitenmal erscheinen jetzt im Abendlande jene Bücherpyramiden, welche man einmal schon einem heiligen Chrysostomus, einem heiligen Augu-

stin zu danken hatte. Der unerschrockenste Abschreiber unserer Tage bedürfte eines gewöhnlichen Menschenlebens, um das, was der Bischof von Regensburg durchdacht und niedergeschrieben hatte, auch nur abzuschreiben.

Aber in irdischen Dingen steht der Mißbrauch beinahe immer der Mäßigung und der Weisheit zur Seite. Die Araber hatten den Aristoteles in einer Fluth von Auslegungen beinahe ertränkt; Albert selbst wußte sich einer Wucht, wovon großer Eifer so leicht sich überwältigen läßt, nicht zu erwehren. Es ist dieß schwieriger, wo der Mensch am Anbegin einer großen Bewegung steht und Hoffnung hegt, dieselbe zu befruchten. Die Wissenschaft wurde von ihrer Ueberwüchsigkeit erdrückt; der menschliche Geist verlor sich in dem Ueberschwellen der Ausführlichkeit.

In dieser Zeit verzichtete der heilige Thomas auf die glänzenden Aussichten, welche seine Verwandtschaft mit dem hohenstaufischen Kaiserhause ihm eröffneten, er wurde Dominikaner. Anfangs höhnten die Schüler Alberts des Großen den jungen Grafen von Aquin, sie nannten ihn den stummen Ochsen. Laßt ihm nur Zeit zum Heranreifen, der Ochse wird bald ein Gebrülle erheben, welches durch alle Kirchen, alle Klöster, alle Convente Europas, der katholischen Welt erschallen wird. „Wir nennen ihn wohl, sagte sein Lehrmeister, den stummen Ochsen, aber einst wird er in seiner Lehre die Stimme so erheben, daß es durch alle Welt tönen wird?“

Albert täuschte sich nicht. Thomas war eine jener Intelligenzen, dergleichen es jetzt keine giebt, dergleichen eine ähnliche es vielleicht nie gegeben hat. Denke man sich

den unterrichtetsten, ausgebildetsten, vollendetsten Menschen unter uns; dieser Mensch wird jenem Engel der Schule gegenüber doch nur ein kaum wahrnehmbarer Zwerg seyn. Die Steppen arabischer Gelehrsamkeit und Spitzfindigkeit säubern; den Glauben auf eine unerschütterliche Grundlage festigen; die Zeit auf den erhabensten Ausdruck religiösen und sittlichen Glaubens vereinigen und hiedurch das Unheil, womit Unwissenheit und Polemik Europas Frieden getrübt hatten, gut machen — das war die Aufgabe des dreizehnten Jahrhunderts, das war die Aufgabe, welcher der heil. Thomas genügte mit einer Beharrlichkeit, mit einer Lebensfrische der Mäßigung und des gesunden Sinnes, die zu aller Zeit Staunen erregen muß.

Gleich seinem Lehrmeister war Thomas vor allem ein großer Sprachgelehrter; er war der Erste in Europa, welcher die vornehmsten Werke des Aristoteles übersetzte oder übersetzen ließ, und es ist unbestreitbar, daß der Dominikaner den Philosophen von Stagyra unendlich besser kannte, als die gesammte Menge derer, welche sich anmaßen, denselben am besten zu kennen. Doch viel bemerkenswerther ist der hl. Thomas durch seine Geisteskraft. Es giebt keine noch so weit hinanreichende Frage, die ihm nicht zugänglich gewesen wäre, keine noch so verwickelte, in deren Tiefe er nicht eingedrungen wäre; man fühlt, man begreift es, wenn man seine Werke liest, daß er für diese Fragen geschaffen ist, wie dieselben für ihn vorhanden sind.

Die Väter der griechischen und lateinischen Kirche, bevorab der heilige Augustin, hatten, wenn es die Vertheidigung ihres Glaubens galt, in Freithätigkeit mit einem

Antrieb von Begeisterung gehandelt. Der heilige Thomas nimmt die gesammte Argumentation der griechischen Schulen zu Hülfe, wendet sie aber auf die mannigfaltigste Weise an; er verknüpft sie nach seinen eigenthümlichen Gedanken, und mittelst dieser Argumentation, als deren großer Gebieter er sich aufstellt, treibt er die Feinde des Katholicismus vor sich her; mittelst ihrer zersprengt er sie, mit einem Muth der Gedanken, mit einem Muth der Einwürfe, welchen stets das Gefühl einer unbesiegbaren Ueberlegenheit durchzückt.

Aber der heilige Thomas war unserm Jahrhundert nicht allein in den Fundamentalstudien überlegen; er stellt die oberste Marchscheide auf, nach welcher der menschliche Geist hinzustreben vermag.

An welche Namen knüpfen sich die größten Illustrationen Griechenlands und Italiens? An die Namen eines Plato, Aristoteles, Cicero. Was aber hatte zur Illustration dieser Philosophen das Meiste beigetragen? Unstreitig die Aufschlüße, die sie ertheilten in Betreff der Gottheit, der menschlichen Seele, aller großen Interessen der Gesellschaft. Nun ists ausgemacht, daß bezüglich aller dieser Aufschlüße der heilige Thomas einen Plato, Aristoteles, Cicero, das gesammte Alterthum überflügelte. Der heilige Thomas ist daher nächst dem heiligen Paulus, der erhabenste Träger des erhabensten Gedankens der erhabensten Wissenschaft. Lasse man vor dem heiligen Thomas Indien, China, Persien, Aegypten, was jedes dieser Länder an ruhmbekrönten Schülern aufzuweisen hat, vorüberziehen; alle treten in den Schatten vor dem heiligen Tho-

mas. Durch ihn, durch ihn allein, wirft die europäische Geistesgewalt das Morgenland auf dem Boden darnieder, auf welchem die am höchsten hinaufragenden Fähigkeiten, die markigsten Kräfte der Intelligenz, der Idee, der Speculation wechselweise an den gewaltigsten Mysterien, an dem gewagtesten Unbedingten sich gemessen haben. Hätte das Mittelalter den einzigen heiligen Thomas hervorgebracht, so müßte man auf immer vor demselben sich beugen; er allein wiegt in der Wagschale der Wahrheit mehr, als die Jahrhunderte der Rationalismus insgesammt.

In gewißen Zeitaltern pflegte man die schönen Wissenschaften, die Künste, die Poesie, die Beredsamkeit; Perikles und Augustus werden als Personalitäten, würdig des Preises aller Männer, die die Herrlichkeit des Gedankens zu begreifen wissen, stets ihre hohe Stelle in der Völkergeschichte einnehmen. Daß aber der heilige Thomas allein größer seye als Perikles und August, und alle Männer, welche zu ihren Zeiten glänzten, unterliegt keinem Zweifel. Alle diese wirkten eigentlich nur auf den untergeordneten, höchstens auf den mittlern Theil des Daseyns, und auch hier vielfach gefährdend. Der heilige Thomas dagegen schwang sich raschen Fluges auf die unzugänglichsten Gipfel der Metaphysik, und entfaltete hier solche Kraft, daß er allen Höhen, von welchen man später die obersten Gesetze für die Moral, die Speculation, die Literatur, die Kritik und die Künste rc. ableitete, gleichsam von Angesicht zu Angesicht sich gegenüberstellte.

In allem Speciellen gemahnen sämmtliche Schriftsteller an gleichartige; so erinnert in der Poesie Virgil an

Homer, Horaz an Anakreon und Pindar; in der Redekunst Cicero an Isokrates; in der Philosophie bringt Plato dem mit Aegyptianismus vermengten Sokratismus, Aristoteles die Logik von Canada in Erinnerung, und ohne alle Zweifel gäbe es noch viele Beziehungen zu Indien, wenn wir auch nicht im Stande sind, dieselben nachzuweisen. Einzig der heilige Thomas findet keinen Gleichartigen. Ob man auf den Grund, ob man auf die Form sehe, er steht hoch über allen Metaphysikern, die ihm vorangegangen sind; und in der Metaphysik selbst, welche er zum Mittelpunkt seiner Geistesoperationen macht, überragt er wieder alle, die man ihm als Nebenbuhler gegenüben stellen könnte, er überragt sie durch eine Menge hoher Eigenschaften, die er einzig und im vollkommensten Maaße besitzt.

So hat im innersten Mittelalter, in diesem, von den Encyklopädisten und selbst von uns so geringgeachteten Zeitraum, der heilige Thomas Europa mit der erhabensten, mit der schönsten Königswürde beschenkt; im Kern des Mittelalters hat der große Denker, der große Kunstbildner aus dem hohen Geschlechte von Aquin die prachtvolle Kuppel errichtet, welche auf ewige Zeiten den weiten Bau menschlichen Geistes und menschlichen Wissens überwölben sollte.

Stelle man einmal der Summa des heiligen Thomas die Werke derjenigen Männer gegenüber, welche uns als die ausgezeichnetesten Stellvertreter der philosophischen Capacitäten gelten, d. h. des Jahrhunderts, welchem alle Güter der Vergangenheit als Erbe zugefallen sind, und welches deswegen an Schätzen der Speculation das reichste

seyn sollte! Wir wollen Niemand Unrecht thun, da sey Gott vor; aber aus vollester Ueberzeugung sagen wir, daß in den Werken des heil. Thomas eine Menge Abschnitte sich finden, in deren jedem tausendmal mehr Tüchtigkeit und philosophische Kernhaftigkeit sich findet, als in den meisten Werken derjenigen, welche heutzutage als Herrscher auf dem Gebiete der Wissenschaft und der Ideen gelten. Bloß einige Abschnitte des Dominikaners gäben Stoff, ungleich gehaltvollere Werke zu schreiben, als diejenigen, welche man am meisten bewundert. Häufe man insbesondere alle Encyklopädisten, alle Sceptiker, alle Controversisten, welche seit der Reformation gegen den Katholicismus angekämpft haben, zusammen; presse man aus allen diesen Namen, aus allen diesen Personalitäten alles heraus, was sie an innerem Werth enthalten mögen, und wir sagen nochmals, aus allem diesem Stoff ließe sich zu keiner Zeit ein Denkmal errichten, welches, selbst von dem Gesichtspunkt der rationalistischen Genies, der Summa des heiligen Thomas gleich käme. Man mag hie und da auf Geist, auf eine gewiße Fruchtbarkeit der innern Kraft stoßen; man mag vorzüglicherer Schreibart, Kunst, Gewandtheit, Anstelligkeit begegnen; aber einen gewaltigern Kopf, einen Kopf, der nie wankt, nie sich verwirrt, weder auf dem scharfen Rücken des schroffsten Gebirges, noch auf der Scheidelinie zwischen zwei Abgründen; welcher ohne Flitter, ohne Umschweif immer und immer geraden Weges auf sein Ziel, auf die Wahrheit, losgeht, einen Kopf, wie derjenige des heiligen Thomas, wird man nicht finden. In seinem dreizehnten Jahrhundert hat der Dominikaner

seinen Blick in Tiefen gesenkt, in welche eindringen zu können weder die Encyklopädisten noch wir auch nur zu ahnen vermochten; er hat sich dem Nachdenken hingegeben auf Höhen, auf welchen keiner unter uns ihm zu folgen wagen würde; seit dem dreizehnten Jahrhundert ist der heilige Thomas das hellstrahlende Gestirn, von welchem stets der glänzendste Schein ausgieng, der die socialen Gipfelpunkte erleuchten konnte.

Bemerken wir noch, daß das Werk, welches den Ruhm des heiligen Thomas auf alle Zeiten hinaus feststellt, nicht für die Gelehrten des Mittelalters bestimmt war; er selbst redet davon als von einem Werk für Anfänger. „Da ein Lehrer katholischer Wahrheit,“ sagt der bescheidene Dominikaner in dem Vorwort zu dem ersten Theil seiner Summa, „nicht nur Vorgerücktere lehren, sondern auch die Anfänger unterweisen soll, gemäß jenem Worte des Apostels an die Korinther, die er als kleine Kinder in Jesu Christo betrachtete: ich habe euch Milch gegeben und nicht starke Speise; also haben wir uns vorgenommen, in diesem Werk über das, was die christliche Religion betrifft, so zu sprechen, wie es der Unterweisung von Anfängern angemessen ist.“

Will man wissen, unter welchem Gesichtspunkt er gleich von vornherein die Theologie denjenigen, welche er Anfänger nennt, darbietet? Er beginnt mit Aufstellung von zehen Fragen, deren jede einzelne heutzutage genügen würde, um Bände zu erzeugen. Sie lauten so:

1. Ist die Gottesgelehrsamkeit nothwendig?
2. Ist sie eine Wissenschaft?

3. Ist sie eine oder vielfach?
4. Ist sie speculativ oder praktisch?
5. Steht sie über oder unter andern Wissenschaften?
6. Ist sie die Weisheit?
7. Was ist deren Gegenstand?
8. Ist sie streitführend?
9. Darf sie sich metaphysischer oder symbolischer Redeweise bedienen?
10. Muß die heilige Schrift dieser Lehre nach verschiedenartigem Sinn ausgelegt werden?

Nehmen wir an, man wäre genöthigt, auf die Menge von Artikeln und Einwürfen, von denen dieses einzige Capitel schwellt, zu antworten; glaubte man, unsere Modernen könnten sie alle genügender lösen?

Nehmen wir ferner an, daß, anstatt ausschließlich auf einen einzigen Artikel und die manchartigen Fragen, die er dabei aufwirft, zu antworten, man sich mit dem Dominikaner zu verständigen hätte, ob Gott seye, ob sein Daseyn sich erweisen lasse, ob er körperlich seye, ob in ihm Stoff und Gestalt sich vereinigen, ob er eine Zusammensetzung aus Wesenhaftigkeit, aus Gleichartigem oder Verschiedenem, aus Gegenstand und Hinzukommendem seye, ob er vollkommen, ob er allgemein vollkommen seye, ob er die Vollkommenheit aller Dinge in sich begreife, ob die Geschöpfe Gott ähnlich seyn können, ob das Gute und das Daseyn eine und dieselbe Sache seye; nehmen wir an, wir hätten mit dem heiligen Thomas alle die Fragen zu durchwandern, die er über Gottes Güte, Unendlichkeit, Unwandelbarkeit, Ewigkeit, Einheit, über die Mittel zur Kenntniß dieser

Eigenschaften zu gelangen, über die Namen, das Wissen, die Gedanken, die Wahrheit, die Falschheit, das Leben Gottes, über seinen Willen, seine Liebe, seine Gerechtigkeit, seine Barmherzigkeit, seine Vorsehung, seine Macht, seine Seligkeit, über den Ausgang und den Ursprung der göttlichen Personen, über die göttlichen Verhältnisse, über die Mehrheit der Personen in dem göttlichen Wesen, über diese Personen selbst, über die Kenntniß der göttlichen Personen, über die Grundursache aller Wesen, über die Schöpfung, über die Menschenseele, über die Vereinigung der Seele mit dem Körper, über das Wollen, über den freien Willen aufstellt; nehmen wir an, daß unsere philosophischen Heroen genöthigt würden, über alle diese Probleme sich auszusprechen — was würde aus diesen Heroen mit ihrem Hochmuthe werden?

Hier ist's, wo nach unserm Dafürhalten der heilige Thomas mit seiner Geistesmacht, seiner Speculation, seinem Ansehen die Gegenwart erdrückt; da, wo die Menschen das meiste Recht hätten, sich Ruhm beizumessen, wenn überhaupt Menschen dieses Recht je haben könnten.

Vielleicht wird man sagen: Wenn der heilige Thomas hierin uns überlegen ist, so ists deßwegen, weil er hierin in seinen Lieblingsstudien, in den seiner Stellung nach ihm werthesten und nothwendigsten Studien verweilt. Man täusche sich nicht. Ueber welchen Punkt, selbst über einen von geringerer Bedeutung in der Theologie, man den Dominikaner frage, derselbe steht immer im Vortheil. Will man ihm z. B. auf das Gebiet der Moral folgen; auch da gewinnt er den Vorrang, hier läßt Thomas in der That

eine Welt vor uns aufgehen, deren Daseyn wir heutzutage nicht einmal ahnen. Auch hier gräbt er hinab in Tiefen, zu deren Ausmessung es unserem Geist an Muth wie an Kraft leichtlich gebräche. Für Alberts Schüler ist die Moral keine Wissenschaft, die man mittelst seiner Einbildungskraft aufbaut; ihm ist die Moral vorzugsweise an alle Wurzeln unsers Wesens gekettet. Dahin steigt er zuerst hinab, und es erfüllt mit Bewunderung, welche Größen, welche Schönheiten, welche mannigfaltige Aufschlüße dieser Verfahrensweise entsprießen. Hört man ihn, liest man ihn, so wird man es inne, daß hier der Mensch mit seiner eigenthümlichen Art, in seiner Gesammtheit, von der einfachsten bis zur mannigfaltigsten Entwicklung aufgegriffen seye. Der heilige Thomas gehört in keiner Beziehung zu denjenigen Schriftstellern, welche die Frage bloß in der Mitte, oder einzig von einer Seite auffassen. Der erlauchte Dominikaner geht immer gleich dem gewandten General bei Belagerung einer Stadt zu Werke; dieser wirft sich nicht tollkühn auf den Angriff einzelner Theile; er beginnt damit, den Boden des Platzes, die Umwallung zu befragen, und dann, wenn er alles gesehen, alles erforscht hat, beginnt er ein wohlunterhaltenes, bis zur Uebergabe des Platzes andauerndes Feuer. So der heilige Thomas; bei ihm geht das Hauptsächliche immer dem Untergeordneten, das Absolute dem Relativen, das Wesentliche dem Beigeordneten voran.

Weit entfernt, darauf Anspruch machen zu wollen, einen genügenden Begriff von der Moral des heiligen Thomas zu geben, beschränken wir uns darauf zu bemerken

daß seine Moral in ihrem Ausgangspunkt so erhaben, in ihrem Ganzen so innig verkettet, so fest, in ihrem Einklang so untheilbar ist, daß wir kein anderes Verlangen hegen könnten, als unser Haupt zur Sühne über unsere langdauernde irrthümliche Ansicht des Mittelalters vor diesem ehrwürdigen Denkmal mit Asche zu bestreuen. Können wir uns aber nicht enthalten, einige Hauptpunkte derselben herauszuheben, so geschieht es, nur um unpartheiischen Intelligenzen darzuthun, wie viel Falsches die Lehre derjenigen in sich fasse, welche in der Fülle ihrer Unwissenheit und ihrer Erbärmlichkeit die Stirne haben, mit Geringachtung von einem so großen Zeitalter zu sprechen, welches die Summa des Freundes des heiligen Königs Ludwig hervorbrachte.

Als Cicero, der Erbe aller griechischen Systeme und aller Gedanken eines Aristoteles und Plato, seine Lehre von den Pflichten in Schrift verfaßte, setzte er sofort das Redliche dem Nützlichen voran; aus der Redlichkeit leitete er alle Pflichten des Menschen ab. Wie aber wächst nicht unter dem Hauch des heiligen Thomas die Frage heran? Dieser begnügte sich nicht damit, einen einzigen Vordersatz aufzustellen, um diesen hierauf mit seiner Einbildungskraft oder seinen historischen Kenntnissen zu befruchten; er schwingt sich mit einemmal in ein solches Abstractes, daß er Gelegenheit gewinnt, auf seiner Bahn alle diejenigen Fragen zu behandeln, welche die absoluteste Wahrheit von dem unwichtigsten socialen Factum trennen. Er fragt allervorderst:

Ziemt es dem Menschen bei seinem Handeln einen Zweck im Auge zu haben?

Ist das Handeln zu einem Zwecke einem mit Vernunft begabten Wesen eigenthümlich?

Gewinnen die Handlungen des Menschen einen ihrem Zweck entsprechenden Schein?

Giebt es einen Zweck über das menschliche Leben hinaus?

Kann ein und derselbe Mensch verschiedene letzte Zwecke haben?

Ordnet der Mensch alles im Hinblick auf einen letzten Zweck?

Ist der letzte Zweck allen Menschen der gleiche?

Vereinigen sich die übrigen Geschöpfe in diesem letzten Zweck?

Darauf fragt er sich, ob die menschliche Wohlfahrt auf Ehrenstellen, auf dem Ruf, auf dem Ruhm, auf der Macht, auf irgend einem körperlichen Vorzug, auf dem Vergnügen, auf irgend einem Gut der Seele, auf irgend einem erschaffenen Gut beruhe? Ob das Wohlseyn des Menschen zum Unerschaffenen gehöre? Ob man in den menschlichen Handlungen freyen Willen finde?

Es ist leicht, sich zu überzeugen, daß hier Cicero's Rahmen zu enge seye. Was findet man aber, wenn man dem angelischen Doctor auf die Berge folgt, die er erklimmt, in die Thäler, die er durchwandert, zu den Abgründen, die er ausfüllt? Hier zieht nicht allein der römische Philosoph den Kürzern, sondern das Werk des heiligen Thomas leuchtet über allen andern Moralsystemen,

wie ein riesenhafter Leuchthurm die hie und da durch den Raum irrenden Lichter überglänzt.

Und doch hat der heilige Thomas bis dahin nur bei der Einleitung in seinen Moralcodex verweilt. Man muß ihn erst hören, wenn er zum practischen Theil des Gedankens, zu den Vorschriften kommt.

Was ist für uns das Gesetz? Es ist die Entscheidung einer parlamentarischen Mehrheit, bekräftigt durch königliche Zustimmung. Mag diese Mehrheit immerhin aus irreligiösen und immoralischen Menschen, aus Menschen ohne Geist, ohne Gewissen, ohne Schaamgefühl, ohne Würde bestehen; was liegt daran? Die Irreligion, die Immoralität haben das Gesetz erlassen; den Völkern liegt ob, zu gehorchen, sie müßen gehorchen; wollen sie nicht, so steht der Henker, oder, was noch schlimmer, das Gerichtsverfahren da.

Uebersetzen wir aus der Menge von Artikeln, Einwürfen und Beantwortungen des heiligen Thomas, eine einzige Stelle: „Zur Leitung des Daseyns ist es nothwendig, sagt der berühmte Dominikaner, daß ausser dem natürlichen und dem menschlichen Gesetze noch ein göttliches Gesetz vorhanden seye, und dieß viererlei Ursachen wegen. Zum ersten: weil der Mensch zu ewiger Glückseligkeit geschaffen ist, und er diese Glückseligkeit mit seinen natürlichen Anlagen nicht zu erfassen vermag. — Zum zweiten: weil das Urtheil des Menschen unbestimmt ist, zumal in Bezug der ihn berührenden und besondern Sachen, daher über die menschlichen Handlungen verschiedene Urtheile sich bilden, und aus diesen Urtheilen abweichende und widersprechende

Gesetze hervorgehen können. Damit der Mensch zweifellos wisse, was er zu thun, was er zu meiden habe, ist es unerläßlich, daß er in seinen Privathandlungen durch ein von oben gegebenes Gesetz geleitet werde, mittelst dessen er nie in den Fall kommt, zu irren. — Zum dritten: weil der Mensch Gesetze nur über das erlassen kann, was er seinem Urtheil unterwerfen darf. Nun kann aber das Urtheil der Menschen die innern und verborgenen Triebfedern nicht in Anschlag bringen, es kann nur die äußern und offenkundigen Handlungen würdigen. Und dennoch ists unerläßlich, daß der Mensch in dieser zweifachen Beziehung tadellos seye. Weil daher das menschliche Gesetz unzureichend ist, um gewiße innerliche Handlungen zu verhindern, kommt ein göttliches Gesetz zu Hülfe. — Zum vierten: weil das menschliche Gesetz nicht alles Böse abstellen oder hindern kann; weil es sogar mit der Absicht, alles Böse verschwinden zu machen, selbst vieles Gute hindern müßte.“

Auf welcher Seite findet sich nun die Intelligenz? Etwa auf Seite des 19ten Jahrhunderts? Blicket um euch! Nicht wahr, das Gesetz ermangelt gegen eine Menge von Mißbräuchen, Fehlern, selbst Verbrechen aller Autorität? Können wir etwa den Ehebruch durch menschliche Gesetze hindern? Was ist aber antisocialer als der Ehebruch? Könnt ihr durch menschliche Gesetze das junge Mädchen hindern, sich zu entehren? Könnt ihr durch menschliche Gesetze verhüten, daß der junge oder der ältere Mann eine Familie nicht in Jammer stürze? Wollt ihr durch ein Gesetz aus constitutioneller Fabrik verhüten, daß

das Kind nicht wider den Vater frevle, nicht die Mutter höhne, nicht im Uebermaaß von Ausschweifung sich zu Grunde richte? Meint ihr etwa mit solchartigen Gesetzen der Welt jene Blüthe des Zartgefühls, welche der Reiz und die Gewährschaft der gesellschaftlichen Verbindungen ist, zu schirmen? Werdet ihr durch der Menschen Gesetz liebevoll, hülfreich gegen eure Mitbrüder werden?

Hat uns der heilige Thomas an Gelehrsamkeit, an geistiger Kraft, durch seine Blicke in die schwierigsten Aufgaben des Wissens übertroffen, so übertrifft er uns in dem Ausdruck seiner Gedanken auch noch in demjenigen Theil, in welchem wir uns des weitesten Fortschrittes rühmen.

So oft es uns in den Wurf kommt, gegen das Priesterthum, die Mönche, die religiösen Orden des Mittelalters uns wenden zu können, werden wir meinen, uns an uns selbst zu versündigen, wenn wir sie nicht laut des politischen Servilismus bezüchtigten. Mit den Begriffen, die man uns, zumal seit einem halben Jahrhundert eingetrichtert hat, müßen die Menschen, welche zu der Religion und dem Katholicismus in näherer oder fernerer Beziehung standen, die niederträchtigsten Sclaven der Könige, die starrsinnigsten Förderer der Tyrannei und des Absolutismus seyn; es giebt gar keine Schmachreden, zu denen man sich gegen sie nicht berechtigt glaubte. Oeffnen wir den 17ten Band der Werke des heil. Thomas! Nach einigen Schriften, welche für den Dominikaner nur Werklein (opuscula) waren, und die dennoch für jede andere Intelligenz zu Hauptwerken würden, stoßen wir auf eines, welches wir bis anhin nicht genugsam gewürdigt glauben;

wir wissen nicht einmal, ob die Gelehrten unseres Jahrhunderts je davon gesprochen haben. Das Werklein führt die Aufschrift: De regimine principum.

Hier lernen wir eine neue Seite von Alberts Schüler kennen. Hier tritt der heilige Thomas als Staatsrechtslehrer ersten Ranges auf.

In der erwähnten Schrift beschäftigt er sich mit allen den Fragen, welche das öffentliche Wohl berühren können. Er geht von den Völkern zu den Königen, von den Königen zu den Völkern über; er betrachtet die einen wie die andern nach ihren Rechten und Pflichten, in ihrem Glück, wie in ihrem Mißgeschick, und schließt damit, eine der wesentlichsten Lehren über politische Angelegenheiten aufzustellen.

Die Gesellschaftlichkeit des Menschen und die Nothwendigkeit einer Regierung erst begründet, hält sich Thomas an der Ueberzeugung, daß die Regierung durch einen Einzigen derjenigen von Mehrern vorzuziehen seye.

„Das Glück und das Wohl einer gesellschaftlichen Verbindung, sagt er, besteht darin, unter ihren Glieder Eintracht und Frieden zu erhalten, ohne welche der Nutzen des geselligen Lebens verschwinden, jene sich selbst zur Last werden müßte. Je mehr daher das weltliche Regiment zu Erhaltung von Eintracht und Friede beitragen kann, desto nützlicher ist es, und dasjenige, welches am sichersten zu dem vorgesetzten Ziel führt, ist das allernützlichste. Nun leuchtet ein, daß dasjenige, was in sich eins ist, auch eher die Einheit zu befördern vermag, als das Vielfache."

„Aber", fährt er alsbald fort, „wenn das Regiment

eines Einzigen, eines Königs das beste ist, so ist das Regiment der Tyrannei das schlechteste. Sobald die Regierung darauf hinausgeht, ungerecht zu werden, dann ist das Regiment Mehrerer, obwohl schwächer als das andere, vorzuziehen, wenn gleich die Regierenden sich gegenseitig hindern".

„Wenn die Tugend im Gutesthun sich bewährt", sagt er dann wieder, „so muß ein König seine Unterthanen gut regieren; das soll seine Vergeltung, das seine Glückseligkeit seyn".

Hat man seit des heiligen Thomas Zeiten den Königen besser die Wahrheit gesagt? Hat man, um sie ihren Völkern gegenüber an ihre Pflicht zu gemahnen, ein kräftiges Mittel gefunden, sie an diese zu binden? Hat man einen ehrenwerthern und socialern Gedanken zum Besten der einen wie der andern seitdem formuliren können? Nein! Der heilige Thomas ist daher nicht allein ein großer Gelehrter, ein großer Metaphysiker, ein großer Moralist, ein großer Theologe; er dringt daneben noch in die gewichtigsten politischen Fragen ein, und das mit einer Festigkeit, mit einem Verständniß des gesellschaftlichen Lebens, welche uns beschämen.

Trachten wir den Katholicismus zu verstehen, dann werden wir ihn nicht mehr schmähen!

Vorstehendes ist ein Capitel eines höchst merkwürdigen Buches, welches im vorigen Jahr unter dem Titel: Les Grandeurs du catholicisme von August Siguier zu

Paris in zwei Bänden erschienen ist. Wenn man nach der Vorrede, in welcher der Verfasser die Nothwendigkeit einer Offenbarung, und die Unzulänglichkeit der menschlichen Vernunft oder Philosophie aufstellt, das erste Capitel mit der Ueberschrift Moses gelesen hat und von der Fülle der Ideen, der Gewalt der Beredsamkeit, und dem Glanz der Darstellung sich bewältigt fühlt, so möchte man hintennach doch fragen, stellt der Verfasser den jüdischen Propheten und Gesetzgeber bloß über alle, zu irgend einer Zeit aufgetretenen Intelligenzen hinauf, oder stellt er ihn in unmittelbare Verbindung mit Gott? Hiefür, möchten wir sagen, finden sich nur schwache Anklänge. Ungleich weniger befriedigend noch ist der Abschnitt, welcher Christo gewidmet ist. Wiewohl der Verfasser bei jeder Gelegenheit dem Rationalismus aufs entschiedenste die Stirne bietet, und der Anmaßung desselben die Hülle abreißt, seine Ohnmacht in Beziehung der letzten Bedürfniße des menschlichen Geistes ans Licht zieht, so möchte man doch fragen, verräth die Neigung, Christum vorzugsweise auf den Standpunct des großen Civilisators zu stellen, nicht einen eben so argen Rationalismus, wie derjenige, welchen der Verfasser bekämpft und treibt er sich nicht in einer eben so beschränkten Ansicht herum, als diejenigen, denen er so scharf zu Leibe geht? Das war unsere Ansicht, als wir erst jenen Abschnitt über Christum gelesen hatten. Bald aber mußten wir unsere Meinung ändern. Die Ueberzeugung von der Gottheit Christi, von dem Sündenfall, von der Erlösung und ihrer Nothwendigkeit, von der Offenbarung, und anderen Fundamental-Artikeln des Christen-

thums tritt in so manchen Stellen des Werkes mit einer solchen Entschiedenheit hervor, wie es in einem dogmatischen Werke nicht mit größerer Bestimmtheit geschehen könnte. Ferner erregen Anfangs die oftmals vorkommenden Worte: civilisation, ordre social, sociabilité, liberté, égalité fraternité in dem Leser den Zweifel, ob er es nicht mit einem der modernen Freiheitsmänner zu thun habe, der das Christenthum zur Succursale der ehemaligen Constituante machen und den Klang seiner Worte, unter Abtödtung ihres wahren Sinnes für seine weltverbessernden Ansichten zur Hülfe nehmen möchte. Allein auch hierin überzeugt man sich bald eines Bessern. Allerdings kommen jene Worte oft vor, und es legt der Verfasser ein großes Gewicht auf dieselben; dieses alles aber nur in derjenigen Beziehung, in welcher sie von jeher, und bevor noch jene Worte zu Schlagworten eines bestimmten Bestrebens gestempelt waren, solchen für jeden Christen hatten. Der apostolische Ausspruch: seid Unterthan aller menschlichen Ordnung um des Herrn willen, ist und bleibt dem Verf. innerster Kern des ordre social, der mit der liberté und egalité gar nicht im Widerspruch steht, wenn gleich Hr. Siguier in der Vielweiberey und besonders in der Sklaverey der alten Völker Beweise eines höchst unvollkommenen ordre social erblickt. Könnte dieses unser Urtheil noch in Zweifel gezogen werden, so müßte auch die letzte Spur eines solchen verschwinden vor dem Abschnitt, welcher überschrieben ist: la raison humaine, und vor der Philippika, welche er in dem letzten Capitel gegen diejenigen schleudert, die zur wahren Civilisation anders als auf dem Wege

des Christenthums, und zwar des katholischen Christenthums gelangen wollen.

Der erste Band ist fast ausschließlich der Untersuchung der Cosmogonien, Götterlehren, und Moralsysteme der Indier, Chineser, Perser, Aegypter, Griechen und Römer, und des Einflußes derselben auf die gesellschaftlichen Zustände dieser Völker gewidmet, die nach des Verf. Ueberzeugung jenen und diesem, wie beide aus der mosaischen Offenbarung und Gesetzgebung hervorgehen, weit zurückstehen. Müssen wir den gründlichen und umfassenden Studien, welche der Verfasser hierüber gemacht, Anerkennung in vollestem Maaße widerfahren lassen, so können wir nicht verhehlen, daß dieser Theil des Werkes — uns bei weitem nicht so angezogen hat, wie dessen zweite Hälfte, die ausschließlich mit dem Christenthum und allen großen Erscheinungen desselben in allen Jahrhunderten sich befaßt.

Das Capitel mit der Ueberschrift: premiers ecrivains de l'eglise, ist gleichsam das Thor, durch welches uns der Verfasser in seine eigentliche Domaine einführt, damit wir an seiner Hand vor allen den Herrlichkeiten und großen Gebilden herumwandern. Hier ists, wo er nicht sowohl seine reiche Gelehrsamkeit, als vielmehr seine umfassende und tief dringende Kenntniß, seine geistreiche Auffassung des Wesentlichen und Bezeichnenden, seine glühende Begeisterung für alle großen Erscheinungen, seine zermalmende Polemik gegen moderne Einseitigkeit und Selbstüberschätzung, seine meisterhafte Darstellungsgabe in immer hellerem Glanze entwickelt. In den markantesten Zügen stellt er Roms immer tiefer gehenden intellectuellen, sittlichen,

politischen und literarischen Verfall, dann das Emporsteigen des Christenthums auf der Grundlage der erhabensten Tugenden, der leuchtendsten Intelligenz, der kräftigsten innern Leitung, der unerschrockensten und wunderbarsten Verkündigung, und je zuweilen der blutigsten und grausamsten Verfolgung einander gegenüber. Wie anders als in Gibbons hochgepriesenem Werke! Um so Vieles über demselben stehend, als der von den höchsten Wahrheiten durchdrungene Schriftsteller über demjenigen nothwendig stehen muß, der auch jene für bloß anders gestaltete Phantasmata eines und desselben Grundirrthums hält.

Hat der Verfasser sein Studium, seine Begeisterung, sein Talent mit großer Liebe den großen Lehrern der morgenländischen Kirche gewidmet, so darf er diejenigen der abendländischen Kirche, die heiligen Hilarius, Hieronymus, Ambrosius, Augustinus, gegen jene nicht im Schatten stehen lassen. Und in der That fühlt man sich gehoben, erleuchtet, erwärmt durch das, was über die Letztern gesagt ist; so erstaunt man über die Fruchtbarkeit eines Geistes, der über so viele Mittel gebietet. Wie die morgenländischen Kirchenlehrer die Philosophen und Ketzer aller Art zu bekämpfen hatten, so mußten die abendländischen den letzten Anstrengungen des Paganismus zu seiner Erhaltung, und dem der Kirche eben so verderblichen, sie in ihren Grundlehren vergiftenden, in den Westen mit Macht verpflanzten Arianismus zu gleicher Zeit Widerstand leisten. Was haben nach Roms Plünderung durch die Gothen die Philosophen gethan? Sie sind davon gegangen. Was hat der heilige Hieronymus gethan? Er ist nach der

Stadt, deren Freuden er nicht theilen wollte, zurückgekehrt, um fortan allem Jammer derselben sich anzuschließen. — Vor dieser Größe steht Augustinus in seinem Kampf gegen die Manichäer, gegen die hoffärtigen Donatisten, gegen die Pelagianer (II, 153) nicht zurück.

Ein folgendes Capitel ist der alexandrinischen Schule und ihrem Bestreben, den alten Philosophismus mit dem Christenthum zum Theil durch neue Hirngespinnste (die gnostische Aeonenlehre) zu verschmelzen, gewidmet. — Den Einfluß des Clerus, der sich an die Spitze der neuen Bewegung stellte, auf die Versittlichung der Völker weiß der Verf. (mit Recht) nicht hoch genug anzuschlagen. Wer so viel giebt, wie er, räumt ein Recht ein, noch Mehreres zu verlangen. Deßwegen fällt es uns auf, den großen Papst Gregor übergangen zu sehen, von dem wir gerne ein Bild nach der geistreichen Auffassungsweise des Verf. gesehen hätten.

Den Abschnitt, welcher Mahomed gewidmet ist, übergehen wir, um den folgenden, welcher gloire practique du christianisme überschrieben ist, wenigstens zu berühren. Es ist darin nachgewiesen, wie die Möglichkeit erfolgreicher Bekämpfung der Saracenen in Frankreich ausschließlich den Opfern der Geistlichkeit zu verdanken seye; wie Leo der Isaurier durch seinen Sturm gegen die Bilder und durch sein Wüthen gegen Menschen Gregorn III. genöthigt habe, das Abendland Karln Martell anzubieten; wie die Päpste sich damals auf den hauteurs des sympathies populaires gelagert hätten, worauf Gregorn VII, als Retter (wie er dieß in der That auch war) der abendländischen

Kirche und des Christenthums ein eigener Abschnitt gewidmet ist.

Lanfrank, Anselm von Canterbury, Abälard treten auf; jene mit aller Liebe behandelt, wie es durch einen in katholischem Glauben gewurzelten Schriftsteller nur immer geschehen kann, dieser besser gewürdigt seiner Retractation und seines dieser übereinstimmenden Verhaltens, als seiner rationalistischen Lehren und seines anfänglichen Widerspruchs gegen die Kirche wegen. Unserer Zeit ist er ein Heros gerade dessen willen, das übrige haben die Romanschreiber hinzugethan. Nicht leicht ist an ein Bild der Vergangenheit so viel Rauschgold verschwendet worden, wie an dasjenige von Abälard; die Geschichtschreiber sind durch das Romantische in seinem Leben bethört worden, die Romantiker aber haben in die Acten gepfuscht.

Wie durch den Glauben, der der Kirche gegeben war, dieselbe eine neue Sprache, eine neue Literatur, neue Künste, eine neue gesellschaftliche Ordnung, eine neue Gesittung sich schuf, so schuf sie auch ein neues Recht, dessen erste Anfänge in den carolingischen Capitularien enthalten sind, und welches seine Ausbildung in dem canonischen Recht gewann, das nicht nur in seinen Elementen einen Schatz von socialen Wohlthaten und Größen in sich schließt, sondern zugleich der Vorläufer aller edlen und hohen Gesinnungen ward, von denen wir noch heutzutage mit so undankbarem Stolze leben.

Den Culminationspunkt christlicher Intelligenz findet der Verfasser durch Thomas von Aquin bezeichnet, während Machiavelli, Luther und Descartes, deren jedem ein

eigenes Hauptstück gewidmet ist, ihm als Repräsentanten der neuen, durch den wiederauflebenden Paganismus gewonnenen Richtung gelten, der heilige Ignatius Loyola dagegen als derjenige dasteht, welcher durch eigene Kraft und Tugend einen Theil der abendländischen Welt auf der früher eingeschlagenen Bahn nicht allein erhielt, sondern wahrhaft fortbildete; weßhalb der Verfasser die dem hl. Ignaz zugewiesenen Blätter mit dem Wort Reformation überschrieb.

Hierauf tritt Grotius als der Schöpfer eines neuen, den christlichen Begriffen entsprechendern Staatsrechts auf. Ihm folgt als derjenige, welcher die gesammte katholische Wissenschaft am vollkommensten in sich aufgenommen und am fruchtbarsten und in dem zierlichsten Gewande verarbeitete, Bossuet. Nach diesem das achtzehnte Jahrhundert mit seinen Encyklopädisten und ihren den gesammten Stand der Gesellschaft vergiftenden Lehren. War je das 18te Jahrhundert groß, so war es dieses außerhalb der Philosophie und trotz der Philosopie. Als Marksteine der Zeit stehen an dessen Beginn und Ende Voltaire und Napoleon, dieser in Beziehung auf den Katholicismus der Gegensatz von jenem. Wer von beiden war das größere sociale Genie, der Schriftsteller oder der gewesene Kaiser? Nicht einen Augenblick stehen wir an, sagt Hr. S., zu erklären: „Der Kaiser".

Schließlich werden noch die deutschen Philosophen von Leibnitz bis Hegel durchgangen und dadurch die Lehre gewonnen, daß die neueren Völker nicht von der Philosophie,

sondern von dem Katholizismus ihr Heil zu erwarten haben [1]).

F. H.

1) Eine deutsche Uebersetzung dieses interessanten Werkes, aber nur jenes Theils, der von dem Christenthum ausschließlich handelt, wird demnächst in der Hurter'schen Buchhandlung zu Schaffhausen erscheinen. A. d. R.

II.

Recensionen.

Gutachten der Evangelisch-theologischen Facultäten der Königlich-Preußischen Universitäten über den Licentiaten Bruno Bauer in Beziehung auf dessen Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker. Im Auftrage des vorgesetzten Hohen Ministeriums herausgegeben von der Evangelisch-theologischen Facultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität. Berlin, bei Ferdinand Dümmler. 1842. S. XII u. 175.

Vorliegende Schrift gibt eine actenmäßige amtliche Darstellung des Hergangs bei Ausweisung des Lic. B. Bauer aus der Bonner protestantisch-theologischen Facultät und Entziehung der von ihm früher erworbenen licentia docendi (S. III—XII.), und die Gutachten der sechs protestantisch-theologischen Facultäten Preußens, auf deren Grund dieß durch das Preußische Ministerium der Geist-

lichen, Unterrichts- und Medicinal-Angelegenheiten (Eichhorn) verfügt wurde S. 1—175. Die Bonner Facultät sah sich veranlaßt, bei dem ihr vorgesetzten Ministerium die Erlaubniß zur Veröffentlichung ihres Gutachtens nachzusuchen. Das Ministerium hat hierauf, von der Betrachtung ausgehend, daß wenn überhaupt die Oeffentlichkeit in dieser Sache heilsam erscheine, zu einer vollständigen Prüfung und Beurtheilung die gleichzeitige Veröffentlichung sämmtlicher Gutachten und Separat-Vota erforderlich sei, die übrigen theologischen Facultäten zur Aeußerung aufgefordert, welche Gründe für die Veröffentlichung sprechen möchten, oder was etwa auch, besonders hinsichtlich des kirchlichen Friedens, dagegen anzuführen sei, und nachdem diese in der Mehrzahl sich für die Veröffentlichung ausgesprochen, die erstere authorisirt, sämmtliche Gutachten durch den Druck bekannt zu machen.

Diesem freisinnigen Entschluß verdanken wir die Einsicht in das Urtheil des gesammten protestantisch-theologischen Lehrkörpers über einen Gegenstand von der größten Erheblichkeit, die academisch-theologische Lehrfreiheit. Ist dieser Gegenstand schon an sich bedeutend genug und der ernstesten Aufmerksamkeit werth, so sind die Gründe und Folgen, auf die er zurück- und zu denen er fortführt, eigentliche Lebensfragen für den Protestantismus. Aber auch der Katholicismus ist dabei, wie wir bald sehen werden, nicht unbetheiligt; er kann daraus die Stellung erkennen, in welcher sich der deutsche Protestantismus zu ihm erblickt.

Die gedachten Gutachten sind an Umfang und Werth

sehr ungleich; das farb- und haltloseste ist ohne Zweifel das der Königsberger, das protestantisch gediegenste das der Haller Facultät. Das Bonner und Berliner Gutachten, — Marheinecke hat ein Separatvotum abgegeben voll dialectischer Winkelzüge — stehen sich nach Geist und Richtung am nächsten, und urgiren beide das kirchlich-autoritative Princip stärker als es das Grundprincip des Protestantismus, die Freiheit der individuellen Ansicht und ihre Unabhängigkeit von jeder kirchlichen Autorität, zuzulassen scheint. Die Majorität der Breslauer Facultät hat sich gar nicht darauf eingelassen, ihre Ansicht von der Untauglichkeit B. Bauers zur Bekleidung einer theologischen Lehrstelle gegen den Vorwurf einer unprotestantischen Beschränkung der Lehrfreiheit zu vertheidigen (D. Schulz hat keine Aeußerung über B. abgegeben, und Middeldorpf ist in seinem Separatvotum gegen die Maaßregel und bemerkt unter anderm: „warum will Preußen Hegel'sche Theologen ausweisen, während sie in Würtemberg vorgezogen werden"? S. 77). Die Greifswalder endlich sind getheilt. Zwei Mitglieder der Facultät (Schirmer und Finelius) sind der Ansicht, B. Bauer stehe nicht außerhalb des Christenthums, und nur ein Punct falle ihm zur Last, der allerdings zum Christenthum gehöre, daher ihm die licentia docendi nicht zu entziehen sei (S. 107), wogegen die beiden andern (Vogt und Kosegarten) seine Lehre für wesentlich unchristlich halten.

Der vorliegende Fall in seiner Specialität hat für uns kein Interesse, desto mehr das Allgemeine, Principielle,

was aus Veranlassung desselben an den Tag getreten ist. Die Entscheidung der preußischen Regierung halten wir für unanklagbar, für einen Act der Achtung gegen die christliche Religion und des Schutzes, den jeder christliche Staat ihr schuldig ist. Dessen, meint freilich Marheinecke, bedürfe es nicht; die christliche Religion stehe, trotz aller Angriffe auf sie, und trotz aller Sorgen um sie, durch ihre innere, göttliche Macht geschützt, fest und ruhig, nichts fürchtend von allen menschlichen Lehren und Büchern in irgend einer Zeit, auch nicht achtend aller menschlichen Besorgnisse um sie (S. 10). Steht die Kirche fest, deren Glieder, die Gläubigen, wanken, und stehen die Gläubigen fest, deren Lehrer von jedem Wind der Lehre hin und her bewegt werden? Steht also die Kirche fest, wenn die, welche ihr die Lehrer geben, gleichgültig sind gegen ihre Lehre? Da bringt man die Göttlichkeit des Christenthums herein, um die gröbste Menschlichkeit als unschädlich darzustellen; wenn man aber vor der Gefahr wegen der eigenen Lehre sicher ist und sich ungestört und unbeirrt im Flausrock über die Abkunft und das wahre Wesen des Christenthums ausspricht, so läßt man die Göttlichkeit desselben ganz fallen, und erklärt es für etwas sehr menschliches. Das sind also im Grund bloße Windbeuteleien. Ich könnte mit derselben Wahrheit sagen: stecket die Welt an allen Enden und Ecken in Brand, lebt ja Gott, wozu bedarf sie eurer Sorgen oder eures Schutzes? — Aber die Schwierigkeit der Maaßregel für einen protestantischen Staat sind wir nicht gemeint zu verkennen. Die Ausschließung eines Lehrers der Theologie wegen seiner Ansicht

vom Christenthum durch den Staat ist eine Manifestation des Kirchenregiments. Der Protestantismus hat dieses dem Staat in die Hände gegeben; wenn er also davon Gebrauch macht, so ist das insoweit noch ganz in der Ordnung. Das ist die Schwierigkeit, inwieweit eine kirchliche Auctorität — das Allgemeine und Eine — gegenüber der Freiheit des Einzelnen — dem Individuellen, Verschiedenen — im Protestantismus berechtigt sei. Dieß ist es, was uns interessirt. Der Katholicismus geht von der Auctorität, vom Allgemeinen und der Einheit aus; der Protestantismus umgekehrt vom Individuellen und der Mehrheit, von der subjectiven Freiheit. Will jener dieses Moment nicht untergehen lassen, so auch dieser die Auctorität nicht gänzlich aufheben. Aber das fragt sich, ob dieß möglich sei, wenn die subjective Freiheit als Princip aufgestellt wird. Daß das umgekehrte Verfahren ausführbar ist, beweist die Existenz des Staates, der die individuelle Freiheit nicht aufhebt, obwohl er sie, je nachdem er organisirt ist, mehr und weniger einschränkt. Unbeschränkt kann sie nie sein, weil die Einheit des Allgemeinen nur durch Einschränkung des Individuellen möglich ist. Aber auch in dem ganzen Umfang der endlichen Wirklichkeit sehen wir überall das Glied innerhalb des Ganzen, das Individuelle innerhalb der Gattung und durch diese beschränkt. Nur wenn man dem Einzelnen zugleich die Bedeutung des Ganzen verleiht, und dem Endlichen die der Unendlichkeit — im Pantheismus ist das entgegengesetzte System möglich und mit allen seinen Consequenzen gesetzt. Die „tödtliche“ Collision, wie Bauer sie nennt, daß ein Einzelner

als solcher das Allgemeine sei, löst sich, sobald man das Einzelne zum Princip macht, nur auf Hegel'sche Weise.

Sehen wir, wie die Gutachten das Problem der Auctorität und der Freiheit lösen. Die Berliner Facultät erklärt als wesentliche Grundlage des christlichen Glaubens die Anerkennung der historischen Thatsachen des Christenthums, der geschichtlichen Person Christi nach den Grundzügen der in den Evangelien uns überlieferten Geschichte, des Jesus von Nazareth in seiner wunderthätigen Wirksamkeit, des gekreuzigten, aus dem Tode wahrhaft auferstandenen und zum Himmel erhobenen, der uns durch seine Auferstehung persönliche Fortdauer im ewigen himmlischen Dasein verbürgt hat; seine Anerkennung als Dessen, von dem wir allein göttliches Leben empfangen können, von dem wir uns in unserm religiösen Bewußtsein stets abhängig fühlen (S. 1). Sie unterscheidet ein formelles Grundprincip der evangelischen Kirche und eine materielle Grundlage des Glaubens, worin die Christenheit aller Zeiten und Confessionen zusammenstimmt (und welches ohne Zweifel in dem besteht, was in einer Art von Variation über einen Theil des apostolischen Symbolums so eben angeführt wurde). Eine Erklärung über das formelle Princip ist es, wenn weiterhin gesagt wird: Auf der Voraussetzung der Zuverläßigkeit des Zeugnißes, welches die hl. Schrift von den Thatsachen und der Lehre Christi und der uns durch ihn gewordenen göttlichen Offenbarung ablegt, auf der Ehrfurcht, mit der wir in derselben Gottes Wort vernehmen, beruht nicht blos die evangelische Theologie, sondern auch der Gebrauch der hl. Schrift in der

Gemeinde (S. 3). Dagegen anerkennt sie auch die unveräußerlichen Rechte freier wissenschaftlicher Forschung, „worauf das Dasein des Protestantismus beruht"; sie erkennt die Gefahr, den davon zu unterscheidenden Rechten der theolog. Lehrfreiheit auf Universitäten zu enge Gränzen zu setzen, „welche dem Wesen des Protestantismus zuwider laufen", sie erkennt, „daß die Lehrenden in dem Vortrag Dessen, was sich ihnen aus freier gewissenhafter Erforschung des göttlichen Wortes als Wahrheit ergeben hat, in keiner Hinsicht (!) beschränkt werden dürfen. Die jungen Theologen müssen, indem sich ihnen verschiedene wissenschaftliche Standpuncte innerhalb dieser Gränzen" (welcher Gränzen?) „lebendig darstellen, verschiedene Ergebniße mit ihren Gründen ihnen vorgetragen werden, zur freien eigenthümlichen Prüfung angeregt, zur selbstständigen Mündigkeit des Geistes gebildet werden" (S. 5). Eine Vermittlung des Gegensatzes ist nicht weiter versucht, und wir haben lediglich die Position einer durch die beiden Grundprincipien des Protestantismus (diese in der Ausdehnung gefaßt, wie sie die gegenwärtige Majorität der Berliner Facultät für die richtige hält) beschränkte Lehrfreiheit. Dabei ist erstens zu bemerken, daß diese Grundprincipien für den Einzelnen eine positive Norm sind, wofür er keinen Grund hat, wenn eine kirchliche Auctorität von vorneherein nicht statuirt werden soll, und zweitens, daß die Ausdehnung derselben entweder ganz unbestimmt bleibt, wo sie nichts wäre, oder bestimmt ist, wo sie dann wieder nur durch kirchliche Auctorität bestimmt sein könnte und zu bestimmten Dogmen sich gestaltete. Beides ist un-

protestantisch und durch das Princip der freien Forschung aufgehoben. Der Protestantismus will nun einmal die Auctorität der Kirche nicht als Norm für den Einzelnen setzen, sondern die eigene Ueberzeugung auf dem Grund der Schrift zum Princip erheben, die der Einzelne deßhalb in jedem Sinn muß verstehen und erklären dürfen, außerdem wäre der Protestantismus nur eine Abart des Katholicismus, während er doch von ganz anderer Art sein will. Nur wer die hl. Schrift ganz umginge, und frei aus sich heraus theologisirte, wäre unprotestantisch. Die Bonner Facultät, gleichfalls davon ausgehend, daß nur die Grundsätze der protestantischen Kirche, nicht einzelne Dogmen maßgebend sein dürfen, spricht die Ansicht aus, daß die Festhaltung derselben „eine große Freiheit in der Entwicklung und Entfaltung der Lehre nach der Mannigfaltigkeit der geistigen Eigenthümlichkeit" zulasse (S. 51 f.), was aber eigentlich nur eine abstracte Wahrheit ist. Je unbestimmter nämlich diese Grundsätze sind, desto größer ist die Freiheit, und wenn sie bloß formal sind, wie, daß von der hl. Schrift auszugehen sei, so lassen sie in materialer Beziehung eine unbegränzte Freiheit zu, wie so eben gesagt wurde. Sind diese Grundsätze aber auch material und bestimmt (welches letztere sie immer sein müssen, wenn sie einen Sinn haben und verstanden sind), so ist nur ein System das ihnen entsprechende, und jeder Abfall von den einzelnen Bestimmungen desselben ist ein Abfall von dem Princip selbst, und somit der Respect vor diesem Princip in dem Maaße preis gegeben, als man Freiheit in der Ausführung des Einzelnen

und überhaupt im Concreten gestattet. Die Voraussetzung eines Materialprincips ist daher auf protestantischem Boden unhaltbar und eine sich selbst zerstörende Täuschung. Dieß erhellet auch noch von einer andern Seite. Kann man nämlich die hl. Schrift insofern als alleinige Norm des Glaubens aufstellen ohne Vermittlung einer kirchlichen Auctorität, als damit nichts als der allgemein anerkannte und schon im Begriff der geoffenbarten Religion enthaltene Satz ausgesprochen ist, daß das Wort Gottes, die geoffenbarte Wahrheit, der alleinige Gegenstand des positiven Glaubens sei; so läßt sich dagegen ein Materialprincip, an welches der Glaube des Einzelnen gebunden sein soll, nur durch eine kirchliche Auctorität begründen, sofern damit, wenn auch noch so allgemein, der Inhalt des göttlichen Wortes, welcher nach jenem Princip von dem Einzelnen frei zu erheben ist, fixirt wird, und eine solche Fixirung von dem Einzelnen nur insofern anerkannt werden kann, als er sich dem kirchlichen Gesammtbewußtsein gleich von vorneherein freiwillig unterwirft. Dieß aber wäre katholisch und nicht mehr ächt protestantisch. Dem Protestantismus ist nichts so klar, als daß er nicht bloß in einzelnen Lehren und Disciplinarpuncten von dem Katholicismus abweicht, sondern ein eigenes, dem des letztern entgegengesetztes Princip festhalte, das nämlich, alle menschliche und auch kirchliche Auctorität — die ihm nur für eine menschliche gilt — auszuschließen und deßhalb das formale Princip als das alleinige geltend zu machen. Damit tritt er in der That in einen principiellen Gegensatz zum Katholicismus, und dieß ist, wenn ich so sagen darf,

sein ursprünglichster Lebensinstinct; so wie er aber zugleich ein Materialprincip des Glaubens aufstellt, greift er sich selbst an's Leben und hebt jenen Gegensatz mehr oder weniger wieder auf.

Inwieweit hierüber die preußischen Facultäten und Theologen mit sich im Klaren sind, wird sich aus Folgendem ergeben. „Wenn ein im Dienste der Evangelischen Kirche angestellter oder zugelassener Lehrer eine Katholisirende Richtung kund gäbe, und dieses nicht bloß so, daß er in einzelnen Puncten, wie z. B. in der Stellung der Werke zum Glauben, sich mehr zum Katholischen Dogma hinneigte, sondern so, daß er in den am meisten nach außen hervortretenden Puncten, z. B. im Mariendienst, in der Lehre von der Messe, vom Primate des Papstes u. s. w., sich entschieden für das Dogma der Katholischen Kirche erklärte und dieses als das echt Christliche gegen die Lehre der Evangelischen Kirche geltend zu machen suchte, so würde nicht leicht jemand es anders als recht finden, daß die vorgesetzte Behörde, der die kirchliche Oberaufsicht rechtlich zukommt, ihn deßhalb zur Rechenschaft zöge, disciplinarisch gegen ihn verführe, und wenn er bei der Kundgebung und Geltendmachung solcher Ansichten beharrte, ihn von dem ihm anvertrauten Amte entfernte. Das grundsätzliche Wesen der Evangelischen Kirche besteht aber nicht bloß in der Abwehr der Hierarchie und bestimmter Lehren der Römisch-Katholischen Kirche, sondern zugleich in der Setzung und Festhaltung des eigenthümlich Christlichen im Gegensatz gegen den Deismus und Naturalismus. So liegt es nun in der Natur der Sache, daß ein Hinüberschweifen nach

dieser Seite zum Lehramt in der Evangelischen Kirche eben so entfähigt, wie ein solches nach dem Katholicismus entfähigen würde" (Bonner Gutachten S. 54 f.). Das katholisch-kirchliche Princip wird hiernach nicht ausdrücklich negirt, sondern theils nur solche Lehren, welche auf der Peripherie des katholischen Dogmas liegen, theils die katholische Kirchenverfassung und der katholisch-kirchliche Cult; andrerseits wird er, obwohl ein christliches System, eben so perhorrescirt, wie die schlechthin unchristlichen Systeme des Deismus und Naturalismus. Darin offenbart sich ein unklarer „Evangelischer" Eifer, dem man sagen muß, daß diese relative Gleichstellung des Katholicismus mit dem Deismus und Naturalismus nur dann Sinn und Folgerichtigkeit hat, wenn der Protestantismus nicht bloß peripherische Lehren, Verfassungs- und Cultusformen des Katholicismus, sondern vor allem und zumeist die Principien desselben von sich weist als ihm wesentlich zuwider, namentlich also das Materialprincip, wornach das, was die Kirche als Gottes Wort im Allgemeinen und im Einzelnen erklärt, für den Glauben des Einzelnen maaßgebend ist. Dann muß aber auch Evangelischerseits entweder auf die Aufstellung eines Materialprincips verzichtet, oder die Negation des Katholicismus um ein gutes Theil ihrer Schärfe beschränkt werden; beide vertragen sich nicht mit einander, nicht davon zu reden, daß eine freie Schriftforschung, die auf den Katholicismus nicht kommen darf, auf ein christliches System, das die Schrift gleichfalls anerkennt, in ihr Gottes Wort findet und die Grundlehren von dem dreieinigen Gott und dem Erlöser Jesus Christus

mit dem Protestantismus gemein hat, welcher von ihm erst in der Anthropologie abweicht, keine freie, sondern eine sehr und seltsam beschränkte ist. Was sollen wir aber zu der Stellung sagen, die sich der Protestantismus hiernach zu dem Katholicismus gibt, dazu, daß die lockerste Christlichkeit, der extremste Rationalismus, der weder den dreieinigen Gott, noch den Gottmenschen Christus und die Erlösung der Menschen durch sein Thun und Leiden, um von anderm zu schweigen, wenn er nur nicht in baaren Deismus und Naturalismus ausartet, dem Protestantismus noch für berechtigt gilt und lieber ist als der Katholicismus? Dieß ist doch mehr als bloße Gleichgültigkeit gegen das positive Christenthum, aber es kann genügen, wenn wir versichern, daß der Katholicismus schonender mit dem Protestantismus verfährt, daß er ein positiv protestantisches Christenthum nicht einmal dem Rationalismus, geschweige dem Naturalismus gleich setzt, und daß er nur gegen den ihn selbst völlig negirenden und als den schlechtesten Christianismus achtenden Protestantismus dieselbe negative Stellung einzunehmen gezwungen ist. Die Bonner Theologen gehen noch weiter, wenn sie sagen: „Wird nun auch gegen jene Richtung (die deistische und naturalistische) wegen der früher bemerkten geschichtlichen und noch bestehenden Verhältnisse [1]) unserer Kirche durch die

1) „Im protestant. Deutschland hat sich die ganze dem Eigenthümlichen und Positiven des Bekenntnißes und des christlichen Glaubens selbst abgewandte Richtung seit länger als einem halben Jahrhundert auf solche Weise geltend gemacht, daß sie mehr oder weniger die ganze Kirche durchdrungen oder

Pflicht der Billigkeit ein nachsichtigeres Verfahren geboten, als gegen die letztere Richtung (nach dem Katholicismus

---

berührt und im Allgemeinen keine äußerliche Ausscheidung oder Ausstoßung weder für Lehrer noch für Laien mit sich geführt hat. So ist nun auch noch jetzt der Fall, nachdem schon seit geraumer Zeit ein neuer frischer Geist die Kirche ergriffen und sie zu lebendigem Glauben an den Herrn zurückgeführt hat, daß noch innerhalb derselben fortwährend theils in ganzen Gegenden Deutschlands, theils in einzelnen Theologen jene Richtung herrschend ist, wobei im Allgemeinen der Unterschied statt findet, daß manche sich gegen den positiven Inhalt des christlichen Glaubens und des Bekenntnisses der Evangelischen Kirche bloß passiv verhalten, indem ihre Neigung vorzugsweise nur auf philologische, kritische und historische Forschungen auf dem Gebiete der Theologie gerichtet ist, während Andere sich auch mehr oder weniger die ausdrückliche Bestreitung der positiven Lehrsätze der Kirche angelegen sein lassen. So sehr wir nun von dem Bewußtsein durchdrungen sind, daß dieser ganze negative rationalistische Standpunct der Religion und Theologie überwunden werden muß und wird, so glauben wir, daß dieses nicht durch äußerliche Ausstoßung aller derartigen Elemente aus der Evangelischen Kirche geschehen könne und dürfe. Wie diese ganze mehr negative kritische Richtung sich in unserer Kirche zunächst im Gegensatze gegen einen starren Dogmatismus und Buchstabendienst entwickelt hat, und einen in der Geschichte nothwendigen Durchgangspunct zur Bildung einer lebendigern Gestaltung der Theologie bildet, ohne den auch allem menschlichen Ansehen nach die Union nicht leicht würde möglich gewesen sein, so würden wir es als eine sehr bedenkliche, ja höchst beklagenswerthe Erscheinung ansehen, wenn darauf ausgegangen würde, durch

hin) zu beobachten nöthig ist, da die zu dieser Hinneigenden Freiheit und Gelegenheit haben, in eine anerkannte ihrer Richtung mehr entsprechende Gemeinschaft einzutreten und dort ihre Ueberzeugung zu pflegen und geltend zu machen, was mit jenen nicht der Fall ist: so wird doch kein Besonnener behaupten, daß diese Nachsicht eine unbegränzte sein müße, und daß auch die auf die äußerste Spitze getriebene Negirung und Bestreitung alles positiven Inhaltes unseres christlichen Glaubens von Seiten eines Lehrers der Evangelischen Kirche ein hemmendes Einschreiten der vorgesetzten Behörde nicht rechtfertigen würde" (S. 55 f.). Diese Ausschließlichkeit des Protestantismus gegenüber dem Katholicismus bei gleichzeitiger Duldung auch des mattesten und farblosesten Christianismus muß hier um so mehr hervorgehoben werden, als man sich gerade bei uns nicht oft und nicht stark genug über die „Ausschließlichkeit" des Katholicismus, über das „specifisch katholische Bewußtsein" u. dgl. auszusprechen weiß und viele Katholiken bloß deßhalb angefeindet, gemieden und zurückgestoßen werden. Und doch muß es jedem „Besonnenen" einleuchten, daß die Ausschließlichkeit des Katholicismus nicht unduldsamer und beleidigender Art ist, daß er nicht gleichsam persönlich gegen den Protestantismus sich ausschließend verhält, sondern gegen jeden mehr oder weniger vagen Christianismus, daß er also die Sache ausschließt, die er für eine unchrist-

äußere Gewalt alle nach der rationalistischen Seite sich hinneigenden Lehrer in Kirche und Schule zu beseitigen" (Bonner Gutachten S. 52 f.).

liche oder nicht vollchristliche hält, nicht aber eine Confession vorzugsweise und als solche negirt. — Selbst jener Theil der Greifswalder Facultät, welcher in seiner Liberalität so weit geht, daß er selbst in den Schriften B. Bauers keinen Angriff auf das Wesen des Christenthums sieht, fällt stracks aus seiner Rolle, wo er auf das Verhältniß zum Katholicismus zu sprechen kommt. Bauer hält ihnen zu Folge die Lehre von Christo dem Gottmenschen und von seiner Sündelosigkeit fest, und geht nur in seiner Kritik ungewöhnlich weit. Aber ein Verbot der Kritik — auch der äußersten — wäre unprotestantisch, wäre katholisch (S. 92. 94.). Auch dem Grundprincip der evangelischen Theologie von der Rechtfertigung des Menschen durch den Glauben allein trete er nicht entgegen; aber da das Wort Christi als äußere Vermittlung anzuerkennen sei, so gehe er darin zu weit, daß er das N. Test. verwerfe (S. 98. f. 101.). Die normative Auctorität der hl. Schrift gehöre allerdings zum Princip der evangelischen Kirche, woran die Protestanten besonders zur Abwehr der Tradition der katholischen Kirche festzuhalten haben (S. 100). „Die wahre Macht unserer Kirche, bemerken sie weiter, so wie auch des mit ihr verbundenen Staats ruht vorzugsweise in dem Festhalten an der Idee des Protestantismus, und darin besteht auch die rechte Gewähr und die Sicherheit für die Zukunft, und wir haben uns vor Allem zu hüten, daß der alte böse Feind, der nie schläft und seine Stärke und Tücke nicht aufgibt, uns nicht übermanne" (S. 107). Der andere Theil jener Facultät nimmt das doppelte Princip für den Protestantismus in Anspruch, das

materielle der Rechtfertigung allein durch den Glauben, das formelle der normativen Auctorität der hl. Schrift und behauptet, auf dem Grund dieser Principien habe die evangelische Kirche den beiden „Feinden", mit denen sie von Anfang an zu kämpfen gehabt, ihr Dasein abgerungen und gegen sie behauptet: der katholischen Kirche mit ihrer Satzungstyrannei, und den Schwarmgeistern mit ihrem boden- und schrankenlosen Freiheitsschwindel (S. 136). Sollten diese Grundsätze, wie sie sich aus jenen für den vorliegenden Fall ergeben, nicht festgehalten werden, so wüßten sie nicht, wie die evangelisch-theologischen Facultäten, und mithin die evangelische Kirche, davor zu sichern wären, daß nicht auch Katholiken oder Quäcker „u. dgl." in den evangelisch-theologischen Facultäten lehrten (S. 138). Da ein auch äußerlich der katholischen Kirche Angehöriger sich schwerlich um eine Lehrstelle in einer evangelisch-theologischen Facultät bewirbt, so wäre also der äußerste und nicht geringere Unfall als der mit B. Bauerschen Unchristenthum einfach der, wenn ein protestantischer Theolog in seiner evangelischen Glaubensfreiheit bis dahin sich verirrte, daß er das positive Christenthum auf mehr oder weniger katholische Weise festhielte und lehrte!

Auf das schon belobte, auf protestantischem Standpunct weithin gründlichste Gutachten der Haller Facultät kommen wir, was seinen allgemeinen Inhalt betrifft, vielleicht später noch eigens zu sprechen. Zum Schluß möge nur noch eine Aeußerung Schellings an seine Zuhörer angeführt werden, welche die Augsburger Allgemeine Zeitung aus der Leipziger zu derselben Zeit brachte, als die

„Gutachten" ausgegeben wurden. Die Lehrfreiheit betreffend, für welche man die Jugend zu Manifestationen benutzen wolle, so sei dieß, sagt Schelling, nur ein Mißbrauch für fremde Zwecke, „so lange die, welche davon reden, es etwa ganz in der Ordnung finden, daß Jemand sich von einer Kirche anstellen und ernähren lasse, deren Grundsätze er heimlich durch seine Grundsätze zu untergraben sucht, oder so lange sie dennoch selbst keine unbeschränkte Lehrfreiheit zugeben, da sie z. B. einem Lehrer der Theologie in einer protestantischen Facultät, der mit Geist und Feuer, wie es möglich wäre, etwa die Nothwendigkeit eines sichtbaren Oberhauptes der Kirche oder andere Grundsätze der römischen Kirche aufstellen wollte, die Berufung auf Lehrfreiheit nicht gestatten würden." Was aber das Allgemeine des vorliegenden Falles selbst betrifft, so kann man sich darüber nicht kürzer ausdrücken, als die Hallenser Theologen: „man fordert nur, daß wer die Theologie in der Philosophie verloren hat, selbst so vernünftig und rechtlich sei, kein theologisches Amt anzusprechen" (S. 162).

Kuhn.

Katechismus der christkatholischen Religion. Von Dr. J. B. Hirscher. Carlsruhe und Freiburg. Herder'sche Verlagsbuchhandlung. 1842. S. 240.

Zur Verständigung über den von mir bearbeiteten Katechismus der christkatholischen Religion. Von Dr. J. B. Hirscher. Tübingen, bei H. Laupp. 1842. S. 20.

Allgemein wird die große Bedeutung eines guten und bleibenden Diöcesankatechismus anerkannt, besonders auch bei uns, wo leider die Katechismusnoth und Katechismusverwirrung eine größte geworden.

Der Katechismus soll so sehr die Grundlage und Zusammenfassung des katechetischen Unterrichtes, den Inbegriff des kath. Glaubens, Lebens und Wesens enthalten, daß der Katechet, fern vom Erfinden und Greifen nach Neuem und Fernem, einzig die Katechismussätze mit Fleisch und Blut zu umgeben und in Verstand, Gedächtniß, Gemüth, Willen und Leben einzusenken hat. Der Katechismus soll, vom Katecheten nur aufgeschlossen und lebendig gemacht, sofort eine religiöse Hauptsustanz der Gläubigen, eine Hauptbasis und Summe ihres Glaubens und Lebens, eine Hauptvoraussetzung alles rechten Gebrauches der Bibel, der Gebet- und anderer religiöser Bücher, eine Hauptvoraussetzung des Gedeihens aller geistlichen Thätigkeiten im öffentlichen Gottesdienste und der Seelsorge bilden. So wichtig für den Theologen Dogmatik und Moral, so wichtig für den einfachen Christen der Katechismus. Er

soll eine Art symbolischen Buches seyn und werden, vom Bischofe und durch diesen von der ganzen Kirche den Gemeinden in die Hand gegeben — als Inbegriff des gemeinsamen Glaubens und Lebens, und als Pfand der Einheit untereinander und mit der ganzen Kirche. Er soll durch eine Art Unveränderlichkeit, so wie durch die Ehrfurcht, den Eifer und die Freudigkeit, womit er vom Geistlichen, von Vater und Mutter und der ganzen Gemeinde behandelt wird, die Unveränderlichkeit, den Werth und die Heiligkeit der Religion gleichsam schon von außen fühlbar machen; und soll endlich das fortwährende Hauptlehrbuch der Eltern ihren Kindern gegenüber, das lebenslänglich orientirende, Fragen und Zweifel lösende, allerlei Waffen darbietende Hauptlesebuch der Gläubigen, der Gebildeten und Ungebildeten, des Städters und Landmannes werden. Der Katechismus ist wahrlich kein bloßes Schul- und Kinderbuch.

Wer mag daher die Nachtheile unserer Katechismusverwirrung berechnen! Man nimmt heute diesen, morgen einen andern, in der einen Gemeinde diesen, in der andern jenen Katechismus, ja man trifft bei Einer Gemeinde verschiedene Katechismen, man unterrichtet wohl gar nach eigenen Heften und die armen Schüler müßen schreiben, wie die Zuhörer eines Professors. Katecheten, Katechumenen und Gemeinden werden zwischen den verschiedensten, oft zudem nach Inhalt und Form ganz geringen, subjectiven und rationalisirenden Katechismen hin und her geworfen und finden nirgends Halt, Ruhe und Zufriedenheit. Und wo bleibt die Einheit in etwas gar nicht Unwesent-

lichem, im Katechismus und katechetischen Unterricht? wo die Auctorität des Katechismus und das Gefühl der Erhabenheit der Religion über allen Wechsel? wo das Sichvererben des Katechismus vom Vater auf Sohn? wo sein Sicheinsenken und Einbürgern? Wären wir doch bei unserem Canisius geblieben, wie die Protestanten, z. B. unseres Landes, noch immer an den Katechismen Luther's festhalten! Hätten wir uns doch nicht jedem Katechismus- und Katechetikwinde preisgegeben, wenigstens in praxi das gute und bewährte Alte nicht weggeworfen vor der Zeit der Läuterung und Reife des Neuen!

Ist übrigens ein Bedürfniß geweckt, so kommt auch unfehlbar Abhilfe, und wirklich scheint die Zeit für Hervorbringung und Aufnahme eines guten Katechismus günstiger zu seyn. Man hat der Noth und Verwirrung, des Experimentirens mit seinen schlimmen Folgen satt, die Würdigung des Alten, das Verständniß und die Liebe der Kirche sind gewachsen, die neuere Katechetik hat ihre Auswüchse abgestreift und ihr Gutes befestigt und zu allgemeinerer Anerkennung gebracht, manche falsche und übertriebene Forderung ist verstummt, die Subjectivität, die immer nur sich selbst befriedigt sehen will, hat abgenommen und man ist geneigter, ohne vieles Räsoniren Etwas gehorsam und mit Ehrfurcht und Liebe aus den Händen der kirchlichen Oberen anzunehmen.

Freilich bleibt, was schon die vielen mißlungenen Versuche beweisen, die Abfassung eines guten Katechismus auch jetzt noch eine äußerst schwierige Aufgabe. Wer sie lösen will, muß die ganze Kirche, besonders ihre Theologie,

in sich aufgenommen und in's Klarste gearbeitet haben, muß die neuere Katechetik, die alten und neueren Katechismen und die Zeitbedürfnisse so sehr kennen, daß er sie geistig beherrscht, muß gleichsam Volk und Kind werden, die ächte Volkessprache anschlagen, mit Einem Worte der geistige Punkt seyn, in dem sich die Katechismusnoth und die Momente der Abhilfe concentrirt haben *).

Vieler Augen waren auf Hirscher gerichtet, und endlich liegt sein Katechismus und eine Verständigung über denselben vor uns. Wir geben nach sorgfältiger Prüfung Eine Stimme ab, der in einer hochwichtigen Sache viele nachfolgen mögen.

Mit Recht will H. nicht mehr mehrere Classenkatechismen, sondern nur Einen, mit Recht weist er den Kindern vom 6—10. J. die biblische Geschichte zu, an welche der Katechet und das entsprechende Lehrbüchlein die für dieses Alter gehörigen dogmatischen und moralischen Sätze und Cultgegenstände, kurz das, was in einem kleinen Katechismus zu stehen pflegt, anknüpfen kann, mit Recht bestimmt er sofort seinen Katechismus für die letzte Elementarschule und die Sonntagschristenlehre, so wie für höhere Bürgerschulen und die ersten Classen der Gymnasien und Lyceen. Seine Gründe (Verständigung S. 1 ff.) erscheinen mir als unbestreitbar.

*) Daß doch gerade die schwierigsten Arbeiten, Katechismen, Ritualien, Gebetbücher, von so Vielen für das leichteste Geschäft angesehen werden! Das Gebetbücherfabricationsunwesen unserer Tage z. B. verdient aus vielen Gründen die Aufmerksamkeit des Kirchenregimentes.

Zum Inhalte übergehend, heben wir zuerst einige Mängel hervor. — Die ursprüngliche Heiligkeit und Gerechtigkeit S. 28 ist wohl zu unexplicirt, jedenfalls zu wenig unterschieden von der zur menschlichen Natur gehörigen Ausstattung und ohne rechte Begründung. Die beigebrachten Schriftstellen reichen ohne Tradition und Kirche nicht aus, und Schrift und Kirche gehören an sich immer zusammen. — Unter den Folgen der Sünde für die Stammeltern S. 39 vermisse ich die Schwächung der geistigen Kräfte und die Herrschaft des Teufels; in der Darlegung der Erbsünde S. 40 den Verlust der ursprünglichen Heiligkeit und Gerechtigkeit, Gottes Mißfallen und Zorn, und die Herrschaft des Teufels. Auch scheint H. rücksichtlich der Erbsünde S. 40 über die Kichenlehre hinaus- und in das Wie des Geheimnisses eingegangen zu seyn. — Im Nachweis der Erbsünde fehlt der Beweis aus der Sendung des Sohnes, dem ganzen Christenthume, besonders dem Kreuzestode, und aus der Geschichte. Diese folgt zwar S. 41., sollte aber wohl ausdrücklich in den Beweis aufgenommen seyn, da derselbe nicht stark und voll genug geführt werden kann. — Im Abschnitte von den Vorkehrungen Gottes wider die Sünde in den Zeiten vor Christus kommen bloß der Tod, die zehn Gebote, die Erleichterung des Sieges über das Böse und der Ausübung des Guten durch Natureinrichtungen und die Bekräftigung der Sehnsucht nach Erlösung durch die Verheißung des Erlösers zum Vorschein; es fehlt also die Vorbereitung der Heidenwelt ganz und von der Vorbereitung der Juden durch den ganzen Mosaismus ein großer Theil. Daß die Sünde durch jene Vorkehrungen

auch vermehrt und das Gesetz überhaupt eine δύναμις τῆς ἁμαρτίας wurde, bleibt unbesprochen. Die in dieser Materie sehr entwickelte paulinische Lehre gäbe wohl die ausreichenden und besten Anhaltspunkte. Ganz mißverständlich aber ist der Satz S. 48.: „und Viele thaten, was recht ist vor Gott"; und wenn darauf die Frage folgt: „Waren demnach die Menschen erlöst?" und die Antwort lautet: „Noch keineswegs", so bleibt diese Antwort jenem Satze gegenüber wenigstens ungerechtfertigt. Zu dem, wodurch Christus uns erlöst hat, gehören auch die Sendung des hl. Geistes, die Stiftung der Kirche und die Sakramente, und dieß konnte der Sache und Vollständigkeit wegen im Werke Christi bemerkt werden, wenn davon auch erst später ausführlich die Rede ist. Außerdem entsteht S. 57 ff. der Schein, als werde der Mensch von Unwissenheit und Zweifel, von der Unmacht des Willens, und der Hoffart und Selbstsucht des Herzens mehr nur auf intellektuellem und moralischem Wege, durch Erwägen und Beherzigen erlöst. Die zu diesem Erwägen und Beherzigen nöthige Gnade ist in den Hintergrund gestellt, und die Hauptsache, daß uns Christus ein neues Lebensprincip (δύναμις θεοῦ) erworben hat, welches auch vor, nach und unabhängig von allem Beherzigen und Erwägen wirkt, wird gar nicht urgirt. Endlich ist die objective Erlösung wohl zu subjectiv gehalten, als wollte schon die Weise ihrer Zuwendung, die Rechtfertigung, dargestellt werden. — In der Lehre vom hl. Geiste tritt nicht hervor, daß einerseits das Werk der Erlösung objectiv durch Christus ganz vollendet ist und der hl. Geist, selbst zu jenem Werke gehörig, dießfalls Nichts

mehr beizutragen hat, daß aber andererseits bei der Zuwendung des Heiles der hl. Geist nicht bloß mitwirkt, sondern diese Zuwendung durch und durch ganz sein, weiterhin freilich auch des ihn sendenden Vaters und Sohnes, Werk ist. Sodann erscheint der hl. Geist auch hier zu sehr als eine Kraft, welche nur das Erwägen und Beherzigen der christlichen Wahrheiten bewirkt, nur vermittelst einer anderen Kraft im Menschen thätig ist. Endlich sollte in der Darstellung des Wesens und Werkes des hl. Geistes neben seiner Wirksamkeit für den Einzelnen die Forterhaltung und Entwicklung des Werkes Christi durch ihn in der Kirche nicht ganz fehlen. — In der Sittenlehre scheint die Gnade nicht stark genug hervorgehoben zu seyn. Für die Sehnsucht und Geduld z. B. tritt sie gar nicht, für das Vertrauen nur im Hintergrund bei Unterscheidung des christlichen Vertrauens vom weltlichen hervor. Sie sollte wohl, wie in älteren Katechismen, als ein Hauptmoment in die Definition der die Sehnsucht, Geduld und das Vertrauen zusammenfassenden Hoffnung aufgenommen werden. Aehnlich verhält es sich rücksichtlich der beiden anderen Cardinaltugenden, des Glaubens und der Liebe, und der Satz S. 100: Wir lieben „weil wir Geheiligte sind, und den Geist Jesu Christi in uns tragen; kraft dieses Geistes nemlich ist unsere Lust nicht mehr in der Welt ꝛc." kann richtig, aber auch pelagianisirend verstanden werden. Die Definition des Glaubens S. 89 lautet: „Er ist das feste Fürwahrhalten, und inwendige Ergreifen alles dessen, was uns Gott (besonders in Jesus Christus) geoffenbaret hat." Es fehlt also, abgesehen von der

Gnade, der alte Zusatz: „und die Kirche uns zu glauben vorhält.“ Zwar heißt es zuletzt S. 92: es giebt nur Einen Glauben und dieser ist „da zu finden, wo wirklich nur Ein Glaube ist — in der katholischen Kirche“; ob dieß aber nicht als zu nachträglich und bloß erfahrungsmäßig erscheint? — Der Lehre von der Kirche wünschte ich wegen ihrer unendlichen Wichtigkeit eine reichere Entwicklung. Nach S. 169 scheint es, als wären unfehlbare Entscheidungen der Kirche ohne örtliches Zusammenkommen nicht möglich. Die Bedeutung der Entscheidungen des Papstes wird nicht besprochen und die der Tradition nicht genugsam explicirt und urgirt. Dieß führt uns darauf, daß die Dogmen fast durchgängig nur auf die Schrift basirt sind. So erhalten wir zusehr ein bloßes Bibelchristenthum. Man kann zwar sagen, wenn die Schrift deutlich spricht, dürfen Tradition und Kirche schweigen. Allein sie scheinen doch zur allseitigeren Befestigung des Glaubens und zu seiner eigenthümlich katholischen Gestaltung nothwendig zu seyn, und fehlen zudem auch dort, wo die Schrift nicht deutlich spricht. Das Tridentinum wird citirt, aber nur dieses, nur zuweilen und nicht nach seinen Worten. Nur für die Ablässe habe ich S. 214 die beständige Lehre und Uebung der Kirche gefunden. — Wohl ist die Göttlichkeit des neuen Testamentes, nicht aber auch die des alten nachgewiesen; letzteres bleibt unbesprochen und so wird ein anderer Grundpfeiler des Gebäudes schwankend. — Angreifbar, weil wohl zu viel sagend, ist der Satz S. 179: „Später, und heut zu Tag, nachdem der Glaube an den heiligen Geist und seine Gnade befestiget ist, wirket Er

(nicht mehr augenfällig, sondern) nur noch verborgen und still im innern Menschen." — Opferung des Brodes und Weines, Offertorium, und Darbringung des Opfers Christi sind zwar wohl in der Sache, aber nicht immer in der Darstellung z. B. S. 192 genugsam auseinander gehalten. — Die wichtigen Gründe zunächst der Sitte und hernach des Gebotes, nur unter einer Gestalt zu communiciren, wünschte ich, besonders auch wegen dießfalsiger protestantischer Vorwürfe, kurz angegeben. Freilich kann sie der Katechet beifügen, aber im Katechismus haben sie mehr Auctorität und Haltbarkeit. H. sagt selbst: „Insgemein, was man nicht schwarz auf weiß hat, hat man gar nicht." — Der Begriff der Ablässe S. 213: „Sie sind der ganze, oder theilweise Erlaß jener zeitlichen Sündenstrafen, welche zu schenken Christus seiner Kirche durch jenes Wort Matth. 16, 19. die Vollmacht ertheilt", ist freilich noch unvollständig. Nimmt man aber die S. 214 hervortretenden Momente hinzu: „beständige Lehre und Uebung der Kirche" und „die Ablässe machen die wahren Büßer jener Vergütungen ihres Unrechtes theilhaftig, welche in den Verdiensten Christi und seiner Heiligen liegen"; so wird man nichts Begründetes vermissen. Hier hätte die Generalabsolution für Todtkranke eine Stelle finden können. — Als das sichtbare Zeichen der Gnade des Ehesakramentes wird S. 221 „das gegenseitige ehliche Versprechen, und die Genehmigung und Segnung des Priesters" angegeben. Daß aber an dieses Zeichen von Christus die Gnade geknüpft worden, überhaupt die Ehe ein wirkliches Sakrament ist, wird nicht genügend nachgewiesen. Freilich hat

das Ehesakrament etwas Eigenthümliches. Colmar's Canisius sagt: „Gott hat die Ehe eingesetzt in dem Paradiese: Christus hat sie zu einem Sakramente erhoben, wie aus den Worten Pauli Eph. 5., aus der beständigen Tradition, und dem Zeugniße der wahren Kirche erhellet." — Ueber die gemischten Ehen schweigt H., auch fehlt die ausdrückliche Hervorhebung der kathol. Unterscheidungslehren und der gegenüberstehenden protestantischen Lehren mit ihren Einwendungen gegen das Katholische. Ich kann dieß im Interesse der eigenen Confession und der wahren Toleranz nicht billigen, wenn man mir auch entgegenhält, dergleichen pflanze leicht Haß und Schadenfreude, könne vom Katecheten weise und liebevoll besprochen werden, man wisse nicht mehr, was dem gegenwärtigen vielgestaltigen Protestantismus gegenüber die Unterschiede seyen, viele Gemeinden leben außer aller Berührung mit Protestanten. Die Lehre z. B., daß die kath. Kirche die alleinseligmachende ist, sollte schon darum nicht fehlen, weil sie dem Mißverstande und Mißbrauche von Seite der Katholiken und Protestanten ausgesetzt und fortwährend im Munde beider ist. Verzeihen die Protestanten die Stelle S. 170: „Sie (die Nichtkatholiken) sind umhergetrieben von jedem Winde der Lehre", so verzeihen sie wohl auch Anderes, um so mehr, als sie selbst im Hervorheben der Unterscheidungslehren fleißig sind und ein Reformationsfest haben. — In Aufzählung der Hauptfeste S. 224 werden Viele das Fest der Aufnahme Mariens in den Himmel vermissen. — Ueber die Kirchenlehre hinausgehend nimmt H. in die Lehre vom Reinigungszustand auch das Fortschreiten in der Heili-

gung auf, was schon in der Aufschrift der Eschatologie hervortritt. — Ungern vermissen wir die Berücksichtigung der kirchlichen Exorcismen und Benedictionen, des Rosenkranzes, des Wallfahrtens, der eigentlichen Application des Messeopfers und einen Anhang von Gebeten, wie solcher in älteren Katechismen nie fehlt. Von einzelnen Segnungen ist zwar öfter die Rede, aber ihr eigentlicher und voller Begriff tritt nicht hervor.

Mit Freude blicken wir nun auf die bedeutenden Vorzüge des Inhaltes. Wirklich hat H. „Nichts aufgenommen, was ohne praktischen Werth ist", wirklich „mit Sorgfalt (und besonderer Ausführlichkeit z. B. Buße, Abendmahl) dem seinen Platz gesichert, was als Fundament und Träger des christlichen Lebens betrachtet werden muß", wirklich ist, wenn wir von den obigen Mängeln absehen, „nichts zur Vollständigkeit des christkatholischen Lehrbegriffes Gehöriges übergangen". Durchweg ist Alles viel reicher, tiefer, allseitiger und organischer dargestellt, als in den gewöhnlichen Katechismen. Die Beweise und praktischen Folgen sind stets in ihrer ganzen Fülle und Tiefe gegeben. Das Dogmatische wird durchgängig ethisch, und das Ethische dogmatisch gelehrt. Die Schriftstellen sind sehr gut gewählt, mit Recht „fast durchaus wörtlich, und größtentheils nach der Uebersetzung Allioli's angeführt". Ueberhaupt hat die Schrift eine allseitige Benützung gefunden, wie noch in keinem Katechismus. Die biblische Geschichte wird mit Recht als bekannt vorausgesetzt und überall ihre Benützung zur Veranschaulichung, Beweisführung, Bewegung des Herzens und Willens direct und indirect

gefordert. Der Cult mit seinen Ceremonien und Gebeten ꝛc. ist, soweit es anging, sehr gut eingeflochten und aufgeschlossen. Das einem Katechismus wesentliche Capitel von der Rechtfertigung (und Taufe) S. 78. ff. war früher von der Bekehrung (und Bußsakr.) S. 196. ff. fast ganz verdrängt. Rechtfertigung, Bekehrung und das gute Leben, kurz die Sittenlehre ist nach H. Moral gearbeitet und sehr gelungen. Früher war die Sittenlehre mehr nur ein Aggregat einzelner Forderungen, bei H. bildet sie ein organisches Ganze, früher wurden ihre Forderungen mehr nur aufgestellt, bei H. sind sie allseitig begründet. Aeltere Catechismen besprechen fleißiger und umständlicher das Böse, als das Gute, bei H. ist es umgekehrt, auch waren jene casuistischer. In diesen beiden Beziehungen, besonders in der letzteren, werden übrigens nicht Alle H. unbedingt den Vorzug geben. Besonders gelungen sind auch z. B. die Liebe Gottes, die Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott, der Schluß der Schöpfung S. 29. f., die Erhaltung und Regierung, die Lehre von der Person Christi. Sehr gut sind in der Regel auch die Uebergänge. Zur allseitigeren Würdigung der bezeichneten Vorzüge, und um mir die Aufzählung weiterer zu ersparen, verweise ich auf H. Katechetik §§. 9—16. 38—42. 64—70.

H. hat mit Recht die Forderung der Verschmelzung der biblischen Geschichte und des Katechismus, die so viel Unzufriedenheit mit den vorhandenen Katechismen erzeugte, aufgegeben, die Nebeneinander- oder vielmehr Nacheinanderstellung beider (K. 4. Aufl. S. 170. ff.) als das Richtige begründet und in Folge dessen in seinem K. den histo-

rischen Gang verlassen, übrigens doch eine solche Anordnung getroffen, daß „der Rath und das Reich Gottes als Ganzes hervortritt und jede einzelne Materie jene Stelle einnimmt, die ihr der Realzusammenhang anweist". Die Abfolge ist kurz diese: Gott und seine Eigenschaften, der Vater als Schöpfer, Erhalter und Regent, der Sohn und sein Werk, der hl. Geist und sein Werk, der dreieinige Gott, die Rechtfertigung, das Leben des Gerechtfertigten (sammt seinem Gegentheil), die Kirche (sammt den Sakramenten und der Lehre von der Bekehrung), die letzten Dinge. Nur würde ich die Kirche und die Sakramente der Lehre vom dreieinigen Gott sogleich folgen lassen, und die ausführliche Darstellung der Bekehrung vom Bußsakramente trennen und dem Leben des Gerechtfertigten nachschicken. Wie die Rechtfertigung von der Taufe getrennt ist, so können auch Bekehrung und Bußsacrament in der Darstellung geschieden werden. So wäre nicht mehr vor und allzu unabhängig von der Kirche und ihren Sakramenten — von Rechtfertigung und Gerechtfertigten die Rede, der Christ nicht mehr gleichsam ohne Kirche und Sakramente fertig, so stände die Moral beisammen und nicht mitten in der Dogmatik. — Ob aber der Katechismus der sachlichen Anordnung nicht die alte formelle und rubricirende z. B. des röm. K. und des Canisius (Glaubensbekenntniß, Vaterunser, Gebote Gottes und der Kirche, Sakramente, Gerechtigkeit) vorziehen soll? Letztere ist zunächst populärer, besonders weil sie Alles an kirchliche, im Mund des Volkes lebende Formeln anknüpft, und ist durch das Alterthum und den römischen K. gleichsam

kirchlich autorisirt und geheiligt; wird aber doch unübersichtlicher, weil sie leichtlich bloße Aggregate gibt, Zusammengehöriges zersplittert, mitunter willkührlich an jene Formeln nicht in ihnen Liegendes nur anheftet, und läßt insbesondere keine organische Darstellung der Sittenlehre zu. Die sachliche Anordnung ist dagegen an sich besser und geeigneter, ein wahres, allseitiges und organisches Verständniß des Christenthumes zu vermitteln, kann die Vorzüge der formellen mit sich vereinigen, nämlich im Verlauf des katechetischen Unterrichtes Alles auch an jene kirchlichen Formeln anknüpfen und sie damit füllen, fordert nicht, daß alle Katechumenen und bei der ersten Durchnahme des K. sie übersehen, kann, gehörig gereinigt und vereinfacht, auf dem Grunde eines tüchtigen katechetischen und Schulunterrichtes gewiß zum vollen Verständnisse gebracht werden, und haftet, einmal recht verstanden, ihrer Natur nach besser, wirkt auch überzeugender und umwandelnder. Ich gebe daher der Anordnung H., der ich indessen, absehend von dem berührten materiellen Mangel, in formeller Beziehung mehr Einfachheit und Uebersichtlichkeit wünsche, durchaus den Vorzug; jedenfalls möchte ich nicht behaupten, die alte Ordnung sey die allein brauchbare und jede andere verwerflich. — Auch die Disposition der einzelnen Materien ist in der Regel sehr gelungen. Die Eigenschaften Gottes z. B. würden vielleicht besser so auf einander folgen: Allmacht, Allwissenheit, Liebe, Weisheit, Heiligkeit, Gerechtigkeit, Allgegenwart, Geist, Ewigkeit, Unveränderlichkeit, Seligkeit. Auf diese Weise könnten je die vorangehenden Eigenschaften in größerem Umfange als Be-

weis und praktische Vorstärkung der nachfolgenden benützt werden. — Im Uebrigen verweise ich zur tieferen Erkenntniß und Würdigung der Anordnung im Ganzen und Einzelnen auf H. K. §§. 24—26 §. 31—35. Vgl. Nachtrag, 4. A. S. 170. ff.

Der Hauptanstoß, den Mehrere an H. K. nehmen werden, liegt in seiner Form. Mit Recht hat H., von einer früheren falschen und späteren halbwahren (hinten angehängte Fragen) Ansicht zurückgekommen (K. 4. A. S. 489. f.), seinen K. nach altem, wohlbegründetem Gebrauch in Frag und Antwort abgefaßt; und ich kann keineswegs der Meinung jener beitreten, welche diese Form noch immer für überflüßig, Raum raubend, ja hinderlich ansehen. Auch haben jene Unrecht, welche an die Katechismusfragen dieselben Anforderungen stellen, wie an die eigentlich katechetischen Fragen im Verlauf einer Katechese; sie müßen, sind sie consequent, verlangen, der Katechismus solle sich in fixe und fertige Katechesen verwandeln. Die Katechismusfragen haben nur den Zweck, das Ganze zu trennen, gleichsam die Skizze hervortreten zu lassen, das Sichverwickeln und in einander Verfließen vor den Augen der Schüler zu verhüten, Alles in kleinere Portionen zu vertheilen und den Gesichtspunkt zu markiren, aus welchem die Antwort zu betrachten ist, in dem sie sich concentrirt, haben nur nach diesen Rücksichten die erforderliche Deutlichkeit und Präcision an sich zu tragen; müssen und können aber keineswegs so beschaffen seyn, daß der Katechet oder gar die Katechumenen an sich oder auf dem Grunde des Vorangehenden die Antwort von selbst finden.

Sie dürfen mitunter auch Ja= und Nein=Fragen seyn und H. hat Recht, wenn er sagt: „Es schien pedantisch, diese Fragen überhaupt vermeiden (oder verstecken) zu wollen. Zudem aber ist nirgend bloß mit Ja und Nein, sondern stets so geantwortet, daß der Katechet Stoff zum Lehren, der Zögling aber Stoff zum Aufmerken und Lernen hat." Die Fragen des K. dürfen mitunter auch mehr geben, als gefragt wurde, dürfen mitunter länger seyn und Vorbereitungen auf die eigentliche Frage sammt ihrer Antwort und Zusammenfassungen und Ergänzungen des Früheren enthalten. Aber damit bin ich nicht einverstanden, daß in die Fragen öfter Definitionen und überhaupt wichtige und eingreifende Dinge aufgenommen sind. Dergleichen ist auswendig zu lernen und muß darum, und weil man doch stets die Frege nicht als eine Hauptsache ansieht, dieser enthoben werden. Auch kann ich nicht ganz billigen, daß H. „die Rücksicht auf Mannigfaltigkeit und Annehmlichkeit vielfachen Einfluß auf die Form der Fragen hat üben lassen." Die religiösen Dinge bleiben immer noch unpopulär und des Aufschließens bedürftig genug, wenn man auch alle diese Rücksichten in einem Katechismus, mag er immerhin auch für Erwachsene und Gebildete berechnet seyn, fallen läßt. Ein möglichst stehender, stets wiederkehrender, einfacher Fragetypus scheint der beste zu seyn und fördert, recht durchgeführt, wie das Verständniß, so auch, nur von einer andern Seite, nämlich durch sein einfaches, natürliches, kurzes, übersichtliches, sich bald ganz bekannt und beliebt machendes Wesen die Annehmlichkeit. Auch kommen einige sonst nicht zu billigende Fragen vor. Z. B. S. 38: „Aber

was hatte denn nun diese erste Sünde auf sich?“ statt: Worin bestand sie? Ebenso unbestimmt lautet: „Aber was geht uns der Böse und all seine Rotte an?“

Dieß führt uns auf unpopuläre Ausdrücke. Biblische Formeln möchte ich nie als unpopulär verwerfen, auch darf der Katechismus Worte gebrauchen, denen das Verständniß des Früheren die Unverständlichkeit abstreift, Worte, welche die Sache besonders gut bezeichnen und vom Katecheten leicht und behältlich erklärt werden können, deßgleichen Worte und Redensarten, die in allen Predigten, geistlichen Gesängen, Erbauungsbüchern vorkommen. Der Katechismus hat ja nicht das letzte Wort, und dazu sind ja Katecheten, daß sie Wörter und Sätze verstehen lehren und überhaupt in die Sprache des christlichen Lebens und der Kirche einführen. Aber Manches scheint doch unzweckmäßig und unnöthig unpopulär geblieben zu seyn. Z. B. „Heilige Zerknirschung oder Sinnesänderung“ statt des hergebrachten: Reue und Vorsatz. S. 198. „Sich in unendlicher Hingebung und Zuversicht in das Herz Gottes legen“ S. 10. „Alles Böse ist lauterer Abscheu vor Gott, und alles Gute ist lauteres Wohlgefallen vor Ihm.“ S. 12. „Der Glaube ist in den Inhalt der Offenbarung versenkt“ S. 89. Vielleicht trägt die Darstellung überhaupt mitunter allzu sehr das eigenthümlich Hirscher'sche Gepräge statt des allgemeinen, objectiven und volksthümlichen im edleren Sinne des Wortes.

Auch der Vorwurf wird sich hören lassen, H. habe mitunter zu viel gegeben und seinen K. zu sehr einem Religionshandbuch genähert. Allein es ist nicht zu vergessen,

daß man in einer Zeit, wo die Elementarschulbildung so weit ist, doch wohl ein wenig mehr bieten und fordern darf, als zur Zeit, wo noch die Wenigsten nur lesen konnten, und man sich also zufrieden geben mußte, doch eine Summe von Elementarsätzen einzutreiben. Auch muß der K. für alle Classen (Sonntagschristenlehre) und alle Orte genügen. Zudem ist es leichter, hinweglassen, als hinzuthun. H. sagt: „Es muß lediglich dem Ermessen der Katecheten überlassen bleiben, was je in einer Classe oder an einem bestimmten Orte zu überschlagen (oder aus seinem zum Katechismus gehörigen Religionshandbuch hinzuzuthun) sey.“ Nur wird auch so die Bezeichnung des auswendig zu Lernenden und das wirkliche Auswendiglernen erschwert.

Ob aber nicht wenigstens rücksichtlich der Darstellung sich mitunter ein Zuviel finde? In dieser Beziehung vermisse ich nicht selten das einfache, kurze, gedrängte, jedes überflüßige Wort vermeidende Wesen z. B. von Colmar's Canisius. Daß dadurch das Ganze zu trocken und compendienmäßig, zu leblos und für Erwachsene abschreckend geworden wäre, glaube ich nicht. Die möglichste Concentration und Vereinfachung des Mannigfaltigen ist gerade das Wesen des Katechismus — seiner Ausführung und Lebendigmachung durch den Katecheten und der biblischen Geschichte gegenüber. Auch das Einfache und Compendienmäßige hat sein Anziehendes, besonders wenn es von aufschließender und erweiternder Rede begleitet wird. Ganz entscheidend scheint aber die Rücksicht auf die gewöhnliche Beschaffenheit unserer Katechumenen und das

Auswendiglernen zu seyn. Gerade in diesen Beziehungen hege ich auch den Wunsch, es möchte, wie für die Fragen, so auch für Darlegung der Definitionen, Beweise, praktischen Folgen u. s. w. die Rücksicht auf Mannigfaltigkeit und Annehmlichkeit mehr bei Seite gesetzt, und ein stehender, einfacher, stets wiederkehrender Typus eingehalten werden. Bei den praktischen Folgen würde ich z. B. das, was eigentlich geschehen soll, stets mit kurzen, stehenden Worten aus den betreffenden Bibelstellen hervorheben. — Statt „was wirst du demnach thun", würde ich immer sagen: „was sollen und werden wir ꝛc.". Die Definitionen sollten mitunter mehr in den Vordergrund treten, z. B. die Definition der Sakramente S. 171., und gewisse allerdings nicht fehlende, aber zerstreute Momente in sich aufnehmen.

Unmöglich ist es nach dem Bisherigen und nach einer auch nur oberflächlichen Einsicht in den K., Alles auswendig lernen zu lassen. H. sagt: „Vieles im K. ist bloß zum Erklären und Verstehenlernen da, nicht aber zum Auswendiglernen. Es genügt, daß der Schüler die Sache wisse, und solche mit was immer für Worten wiedergeben könne. Doch wird es immer das Leichteste und Natürlichste seyn, so die Antworten, wenn auch nicht genau, doch annähernd mit den Verbalien des K. gegeben werden." Allein so wird man leichtlich große Noth haben, die Schüler werden selten die Sache wissen, ohne wörtliches Auswendiglernen dessen, worin die Sache niedergelegt ist. H. fährt fort: „Was dagegen jedenfalls, und streng auswendig gelernt werden muß, sind die Schrifttexte, und in der Re-

gel, auch die Definitionen." Ich denke, ich mißverstehe H. nicht, wenn ich gerade die Definitionen für die Hauptsache erkläre, sonst kommen wir mit K. und Auswendiglernen zu sehr auf den Standpunkt eines biblischen Spruchbuches. Wie die Protestanten neben diesem noch eines K. bedürfen, so auch wir, und wir Katholiken noch mehr. Auch besteht das Wesen des K. und damit auch das auswendig zu Lernenden gerade darin, daß der Bibel Begriffliches enthoben und ein gewißes System des Glaubens und Lebens, allerdings, soweit es angeht, mit biblischen Worten und Formeln, gegeben wird. Ob aber auch nur das Auswendiglernen aller Definitionen und Schriftstellen genügt? Man denke an die Beweise, praktischen Folgen! Ob das Auswendiglernen aller beigebrachten Schriftstellen auch nur möglich ist? H. selbst sagt: „Für Viele wird es genügen, wenn sie nur Eine Stelle lernen." So ist das Bezeichnen des auswendig zu Lernenden schwierig, auch zu sehr dem Katecheten anheimgestellt, ebenso schwer ist das Behalten der Aufgabe von Seite der Katechumenen, um so mehr, als z. B. die Definitionen nicht für das Auge markirt sind. Ich denke, das Auswendiglernen verdient ein Hauptaugenmerk; der K. kann den früheren gegenüber, ja vielleicht soll mehr als das auswendig zu Lernende enthalten, aber dann ist dieses möglichst kurz und populär zusammenzufassen und durch den Druck irgendwie für Lehrer und Schüler auszuzeichnen.

Recht Praktisches bringt H. in seiner Verständigung, die auch als Ergänzung seiner K., insbesondere aber als theilweise Berichtigung der ersten 3 AA. angesehen

werden kann, über den Gebrauch des Katechismus (Repetiren, gewissenhaftes Haushalten mit der Zeit, Vertheilen der Materien auf die Zahl der Stunden jedes Cursus, enges Anschließen der Katechese an den Katechismus, Katechismuspredigten, den Schullehrer) bei.

H. K. hat nach dem Bisherigen Mängel und bedarf einer Ueberarbeitung; hat aber auch so viele und bedeutende Vorzüge, daß aus ihm ein K. hervorgehen wird, der ein großes Bedürfniß auf lange befriedigt. Haben wir einen K. sammt katechetischem Handbuch (möchte Hirscher's recht bald erscheinen) und für die reiferen Katechumenen und die Erwachsenen die Vervollständigung der Geschichte Jesu von Hirscher durch die alttestamentliche Geschichte und einen angemessenen Abriß der Kirchengeschichte, so fehlt für den katechetischen Bedarf nur noch ein Lehr- und Lesebuch der biblischen Geschichte für die Kinder vom 6. oder 7. bis 10. Jahre, welches vornehmlich nach Gruber's biblisch-geschichtlichen Katechesen und nach Ch. Schmid zu bearbeiten wäre.

Ich wünsche nun H. K. auch in die Hände recht Vieler aus dem katholischen Honoratiorenstande, aber auch in die Hände recht vieler Protestanten zur Beseitigung eingewurzelter Vorurtheile und Mißverständnisse und zur Mehrung wahrer Toleranz, welche nicht aus dem Indifferentismus ꝛc., sondern aus dem Wissen des Unterschiedes und aus dem Willen, der Liebe, geboren ist. Geistlichen wird H. K. auch unsere gewöhnlichen Religionshandbücher weit ersetzen und für die gewöhnliche, übrigens nicht beste Predigtweise, welche nicht so fast Bibelstellen explicirt und

anwendet, als von diesen und der Perikope Veranlassung nimmt, einzelne Glaubens- und Sittenlehren abzuhandeln, die besten Skizzen und Materialien darbieten *).

Graf.

---

1. Justin der Märtyrer. Eine kirchen- und dogmengeschichtliche Monographie von Carl Semisch, Diakonus zu Trebnitz in Schlesien. 2 Thle. Breslau bei Schulz rc. 1840 u. 1842. 720 S. gr. 8. Pr. 8 fl. 12 kr.
2. De Justini Martyris scriptis et doctrina. Commentatio praemio primario ornata. Scripsit J. C. Th. Otto, Jenensis. Jenae apud Maukium. 1841. 199 pagg. 1 fl. 48 kr.
3. S. Justini Philosophi et Martyris Opera. Recensuit (,) prolegomenis (,) adnotatione ac versione instruxit (,) indicesque adjecit Joann. Carol. Theod. Otto, Jenens. Philosophiae Dr.(,) Theologiae Candidatus etc. Tom. I. Jenae ap.

*) Ich empfehle allen Katecheten und Predigern das Werk: „Gründliche Unterweisung in der katholischen Religion. Von M. Krautheimer. 3 Theile. 3. Aufl. Mainz 1842." Ganz besonders zeichnet sich dieses Buch durch Vollständigkeit, strenge Kirchlichkeit, präcise Begriffe, reiche Benützung der Bibel, besonders auch des A. T. und einfache, volksthümliche Darstellung aus. Der Verf. hat auch einen Katechismus versprochen.

Mauke. 1842. LXVIII. et 315 pagg. Octavo maj. 4 fl. 6 kr.

Schon in meiner neuen Ausgabe der Schriften der apostolischen Väter machte ich (Proleg. p. LVIII sqq.) aus Veranlassung des Briefs an Diognet auf die zwei neuesten Arbeiten über Justin den Martyrer aufmerksam, von denen die kürzere, von Otto, eine von der Universität Jena gekrönte Preisschrift ist, die andere, weit ausführlichere aber den Diakonus Semisch in Schlesien zum Verfasser hat, welcher sich schon als Predigtamts-Candidat im J. 1835 durch seine Untersuchungen über das Todesjahr Justins des Martyrers (Stud. u. Krit. 1835. Hft 4.) bemerklich machte.

Kürzlich nun hat Herr Otto auch den ersten Theil einer neuen Ausgabe der Justin'schen Schriften veröffentlicht, was bei der Seltenheit der Mauriner und der Schlechtigkeit der andern Ausgaben auf jeden Fall ein verdienstliches, zeit- und zweckmäßiges Unternehmen war.

Was nun vorerst die beiden Monographien über Justin anlangt; so zeigt schon die erste Betrachtung, daß beide Werke nahezu die gleiche äußere Architektonik haben. Beide erzählen zunächst die Lebensgeschichte des berühmten Kirchenvaters Justin, und wenden sich dann zur kritischen Untersuchung der Schriften, welche seinen Namen tragen oder ihm sonst zugeschrieben worden sind. In der zweiten Abtheilung sofort wird von beiden Gelehrten der dogmenhistorische Theil der Aufgabe behandelt und die Lehre Justins in ihren Hauptpunkten nach locis theologicis auseinander-

gesetzt und dargestellt. Dabei hat Semisch den Vorzug, daß er am Schlusse des ersten Theils eine allgemeine Charakteristik Justins beigibt, worin sein religiös-sittlicher wie sein wissenschaftlicher Charakter gezeichnet, und insbesondere ein ansprechendes allgemeines Bild von Justin als Schriftsteller und Forscher gegeben wird, während Otto unmittelbar von der Kritik der Schriften Justins zu den einzelnen dogmenhistorischen Punkten übergeht. Dagegen vermissen wir bei Semisch ungerne eine der letzten Sektion des Otto'schen Buches entsprechende Untersuchung und Zusammenstellung der ethischen Lehren Justins, von welchen Semisch nur an zerstreuten Stellen redet.

In der Lebensgeschichte Justins haben beide Verfasser viele gelehrte Notizen, aber nichts Neues beigebracht. In den schwierigen Zeitbestimmungen ist Otto ohne Weiteres, aber auch mit dem Geständniß der Unsicherheit Andern gefolgt; Semisch dagegen hat sich von dieser Unsicherheit so überwältigen lassen, daß er kaum die muthmaßlichen Zahlen genannt, und keine opinio probabilior vertreten hat. Gegen diese vielleicht zu große Aengstlichkeit sticht gar sehr die Zuversicht ab, mit welcher neuestens Dr. Adolph Stieren in Jena in Ilgen's Zeitschrift für historische Theologie 1842. gefunden haben will, daß der Tod unseres Kirchenvaters wie der des hl. Polykarp ins J. 161 anzusetzen sey. Seine ganze Hypotheie beruht aber auf äußerst unsicheren Stützen: einmal, daß Junius Rustikus, unter dessen Stadtpräfektur Justin starb, nicht zweimal, sondern nur einmal wirklicher Consul gewesen (A. 162), bald darauf zu derselben Würde wieder designirt,

vor dem wirklichen Amtsantritt gestorben sey; was Alles Hr. Stieren aus Capitolins c. 3. Worten: quem (den Junius) et Consulem iterum designavit (Mark Aurel); cui post obitum a Senatu statuas postulavit, heraus-exegeirt hat. Zum Zweiten nimmt Hr. Stieren an, Junius sey vor seinem Consulat Stadtpräfekt geworden, also A. 161 gewesen, während in der Regel dieses Amt nur Consularen zu Theil wurde. Endlich aber behauptet er, wenn Eusebius nach dem Bericht von der Thronbesteigung Mark Aurels A. 161 (Hist. eccl. IV, 14), mit den Uebergangsworten ἐν τούτῳ den Tod Polykarps erzähle, und nach diesem Referat im K. 16. mit der Verbindungsformel κατὰ τούτους das Ende Justins berichte; so ergebe sich hieraus, daß sowohl Justin's als Polykarp's Tod in das Jahr 161 zu verlegen sey. — Dieser Hypothese nicht beitretend, glauben wir bei dem uns beruhigen zu müßen, daß Justin unter der gemeinschaftlichen Regierung des Mark Aurel und Lucius Verus, also zwischen 161—168 die Krone des Marterthums erlangt habe.

Wie Geburts- und Todesjahr, so ist auch das Datum der Bekehrung Justin's nicht mit Bestimmtheit zu ermitteln, dagegen hat Semisch es sehr wahrscheinlich gemacht, daß der Heilige in Ephesus platonische Philosophie studirt, die bekannte Unterredung mit dem Greise gehabt und den christlichen Glauben sofort angenommen habe, während Otto die gewöhnliche Meinung festhält, Alles dieß sey zu Flavia Neapolis, der Vaterstadt Justin's selber geschehen. Auch hat Semisch hier noch das voraus, daß er die Vermuthung, als sey die Erzählung von der

Unterredung mit dem Greise nur eine Fiction Justin's, sehr gut abweist, und zugleich äußerst richtig und psychologisch die Schnelligkeit in der Bekehrung des hl. Martyrers erklärt. Aus Apol. II, 12. weist er nach, wie Justin selber gestehe, schon vor seiner Bekehrung habe der Heldenmuth der Christen den tiefsten, Ehrfurcht gebietenden Eindruck auf ihn gemacht. Daß die Christen in Bezug auf das religiöse Leben den Vorzug verdienten, war ihm bereits unzweifelhaft. Jetzt aber wurde ihm auch klar, daß sie nicht weniger auch im religiösen Wissen die Hellenen überträfen; und damit wurde das letzte Bollwerk zerstört, welches das Heidenthum im Innern Justin's noch hatte. S. 15.

Als ächte Schriften Justin's anerkennt Semisch die beiden Apologien, den Dialog mit Trypho, die Mahnrede an die Griechen (λόγος παραινετικὸς πρὸς Ἕλληνας) und das Bruchstück von der Auferstehung. Dagegen spricht er dem Justin ab: den λόγος πρὸς Ἕλληνας, das Buch von der Einherrschaft Gottes und den Brief an Diognet *),

*) Unter den Gründen, welche gegen die Justin'sche Autorschaft dieses Briefes sprechen, führt Semisch auch den an: Justin lehre Ewigkeit der Höllenstrafen, der Verfasser des Briefs dagegen setze diesen Strafen eine Grenze. Semisch beruft sich hiefür auf K. 10. des fraglichen Briefs; aber gerade diese Stelle spricht entschieden gegen ihn, und von einem ewigen Feuer, welches der Verurtheilten harret. Was Herrn Semisch irre geführt hat, ist der Ausdruck μέχρι τέλους, der aber neben den andern „ewiges Feuer" hingestellt, keine Schwierigkeit machen kann.

nebst den andern längst von der Kritik aufgegebenen Büchern. Otto dagegen hält auch diese drei letztern Werke für justinisch. Daß wir in Beziehung auf den Brief an Diognet mit ihm nicht einverstanden seyen, haben wir schon in den Prolegomenen zu unserer Ausgabe der apostolischen Väter bemerkt. Aber auch wegen des Buchs von der Einherrschaft Gottes und der Rede an die Griechen können wir ihm nicht beitreten. Die Gründe abzuwägen, würde hier zu weit führen; doch das sey erlaubt zu bemerken, daß Otto glaubt, Prudentius Maran habe in seiner kritischen Beanstandung des λόγος πρὸς Ἕλληνας nicht gewußt, daß die Götter der Heiden von den Christen Dämonen genannt worden seyen. Das ist aber grundfalsch, wie Herr Otto bei einigem Nachdenken selber wird sagen müssen; denn an zahlreichen Stellen nennen eben die von Maran edirten, übersetzten und commentirten Apologeten des zweiten Jahrhunderts die Götter der Heiden Dämonen, und mehr als einmal übersetzte Maran Dii gentium daemonia. Den gelehrten Mauriner trifft darum hierin unmöglich ein Vorwurf der Unwissenheit, und er würde gewiß großmüthig lächeln, wenn er die Mitleidsformel bonus monachus lesen könnte, deren sich der Jenaer Candidat bei seiner vermeintlichen Entdeckung bediente.

Aber auch mit Herrn Semisch sind wir darin nicht einverstanden, daß er das Fragment von der Auferstehung den ächten Schriften Justin's beizählt, denn neben der großen Verschiedenheit des Styls und anderer von Semisch selbst angeführten Indicien einer andern Autorschaft ist für

uns die unjustinische Art und Weise maßgebend, in der von der Ehe und Zeugung, als etwas an sich Sündhaften wiederholt in jenem Fragmente gesprochen wird.

Wie im Ganzen; so übertrifft Semisch auch in den kritischen Untersuchungen über die Justin'schen Schriften den Herrn Otto, wie er denn auch viel länger als dieser mit Justin'schen Studien sich beschäftigte. Aber in einzelnen Punkten möchte ich doch wieder Herrn Otto einigen Vorzug geben, wie er denn z. B. über die anerkannt falschen und verlornen Schriften Justin's ausführlichere Nachricht giebt, als Semisch, auch die Veranlassung zur zweiten Apologie vollständiger berichtet, die laut gewordene Meinung Papebroch's ꝛc., die 2te Apologie Justin's sey eigentlich verloren gegangen, und was wir jetzt unter diesem Namen besitzen, ehemals nur die Einleitung zur zweiten Apologie gewesen, referirt und widerlegt, auch über den Streit wegen Vollständigkeit oder Mankheit des Dialogs mit Trypho historische Nachrichten giebt, während es nach der Darstellung des H. Semisch den Anschein gewinnen könnte, als wäre die Mankheitshypothese seine eigene, neue Erfindung. Dagegen hat Otto z. B. die Einwürfe Wetstein's gegen die Aechtheit des Dialogs mit Trypho kaum berührt, vielweniger widerlegt, während dieß Semisch in ausgezeichneter Weise gethan hat. Deßgleichen glaubt Otto fälschlich p. 22. Not. 3. jener Dialog sey in der That wahrscheinlich nicht gehalten worden *), und wenn,

*) Daß der Dialog wirklich abgehalten worden, geht außer den von Semisch I, S. 101. angeführten Gründen auch daraus her=

so bestimmt er ohne Weiteres Ephesus, als Lokalität, ohne auf Credner, welcher für Corinth stimmte, Rücksicht zu nehmen (Vgl. Semisch I. S. 102.).

Wie wir sahen, war Herr Otto zu sehr geneigt, wo möglich jede angeblich Justin'sche Schrift für ächt zu halten. So wenig wir ihm dieß an sich, besonders bei der sonst weitum herrschenden Critica mordax, besonders verdenken wollen; so müßen wir doch das Strategem rügen, wodurch er den Einwurf wegen Verschiedenheit des Styls zwischen den fraglichen und den ächten Justin'schen Büchern, wiederholt dadurch zerhaut, daß er die beanstandete Schrift ohne alle weitere Gründe in die Jugendzeit des Martyrers versetzt, wo dieser noch mehr Sorgfalt auf seine Arbeiten verwendet und darum besser und logischer geschrieben haben soll.

In der allgemeinen Charakteristik Justin's, welche sich nur bei Semisch, nicht bei Otto findet, hat sich Ersterer von einem häufigen Fehler anderer Monographen, nämlich zu Panegyrikern zu werden, so sehr frei gehalten, daß er seinen Helden eher zu hart beurtheilte. In der That hat er ihm und andern Alten, z. B. dem hl. Ignatius Betreffs der Vorliebe für Virginität unzweifelhaft unrecht gethan. Von Ignatius sagt Semisch S. 200: „Auch Ignatius ist dem ehelosen Leben nicht abhold"; aber mit Gunsten, Herr Diakonus, Ignatius

---

vor, daß Justin die Wiederholungen des Dialogs mit dem Wechsel seiner Zuhörer, der solche Rekapitulationen nothwendig machte, entschuldigte. Vgl. Semisch I, S. 210.

steht hierin, wie ein bibelfester Protestant gewiß weiß, ganz auf apostolischer Basis, und hat sicher den hl. Paulus zum Vorbild, wenn er die Viginität sogar über die Ehe erhebt. Daß aber Ignatius in der That in der Schätzung der Jungfräulichkeit und Ehe die Schranken nicht überschritten habe, das habe ich schon einmal gegen einen katholischen Prälaten bewiesen *), namentlich aus dem Fragment, welches Johannes von Damaskus aufbewahrt und Gallandius in seine Bibliotheca T. I. p. 288. aufgenommen hat.

So wenig als Ignatius leidet Justin an einer unevangelischen Ueberschätzung des Cölibates. Herr Semisch wohl wirft ihm S. 201. vor: Justin wünsche dem Cölibate möglichste Verallgemeinung. Aber die Stelle, auf die sich der Gelehrte beruft, sagt ohne Zweifel etwas ganz Anderes. Nachdem Justin Apolog. I, 15. berichtet hatte, daß viele unter den Christen in beständiger Virginität leben, fügt er bei: *καὶ εὔχομαι κατὰ πᾶν γένος ἀνθρώπων τοιούτους δεῖξαι*, d. h. wie es nicht blos Maran, sondern auch Otto richtig übersetzt hat: talesque in omni hominum genere monstraturum me profiteor. Demnach versichert Justin, unter allen Ständen gebe es solche Virgines; aber von einem Wunsche der Verallgemeinung ist nirgends eine Rede, und Semisch hat ohne Zweifel das *εὔχομαι* falsch aufgefaßt. Aber gesetzt auch, Justin würde in der That sagen, was der Verfasser ihm unterstellte; so

*) S. meine Recension der Wessenberg'schen Conciliengeschichte, in der Tübing. Quartalschrift 1841. S. 625 u. 626.

hätte er doch damit nichts Anderes ausgesprochen, als was auch der Apostel Paulus I, Cor. 7, 7. 8. 32. 38. 40, schreibt, ja der Herr selbst bei Matth. 19, 12. gelehrt hat. Diese evangelische Hochschätzung der Virginität will freilich Manchen, die sich gerade Evangelische nennen, nicht behagen; aber schon Christus hatte voraus gesagt: Non omnes capiunt verbum istud, sed quibus datum est, Matth. 19, 11.

Als zweiten Beleg des Justin'schen Irrthums führt Semisch die Erzählung desselben Apolog. I, 29. an, wornach ein christlicher Jüngling zu Alexandrien, um die lügenhaften Gerüchte von den geschlechtlichen Ausschweifungen der Christen zu widerlegen, und die christliche Keuschheit bei den Heiden zur öffentlichen Anerkennung zu bringen, den Statthalter um polizeiliche Ermächtigung der Aerzte, ihn zu entmannen, angegangen hatte. Diese Anekdote, sagt Semisch, erzählt Justin ohne alle Zeichen der Mißbilligung, sogar in einer Art von Triumph. — Richtig. — Aber in der That war selbst diese Verirrung ein Triumph über die Verläumdungen, und nur in dieser Beziehung allein erwähnt Justin des Vorfalls. Das Verlangen aber, er hätte auch noch seine Mißbilligung ausdrücklich aussprechen sollen, ist ungefähr eben so geschmacklos, als jene Rüge in Rheinwalds Repertorium, die mich einmal deßhalb traf, weil ich in meiner Schrift über die Einführung des Christenthums im südwestlichen Deutschland, so oft Klosterurkunden als Quellen benützend, nie meine Entrüstung über das Klosterwesen ausgesprochen hätte.

Die Hauptanklage Justin's im fraglichen Punkte beruht

aber auf Aeußerungen im Fragmente über die Auferstehung, wornach allerdings die Ehe als an sich sündhaft erschiene. Aber gerade diese übertriebenen und häretischen Behauptungen sprechen, wie ich oben sagte, gegen die Aechtheit dieses Fragments, und widerstreiten entschieden anderen und ächten Aeußerungen Justin's über die Ehe. Cfr. ed. Maran. p. 61. 89. 232.

Wenn nun so in Betreff der Justin'schen Virginitätslehre Hr. Semisch durch seine protestantische Eigenthümlichkeit irregeführt worden ist; so ist die Vermuthung wenigstens verzeihlich, daß auch in dem zweiten Theile seiner Monographie, welcher gerade die Lehre Justin's zu entwickeln hat, Aehnliches statt finden möge. Der Verfasser sucht uns zwar schon in der Vorrede zum zweiten Theile S. IV. von dieser Furcht zu befreien, und durch die Versicherung zu trösten, daß er vor Allem nach Objectivität der dogmenhistorischen Darstellung gestrebt habe. Aber leider ist Referent nicht im Stande, für das Gelingen dieses Strebens dem Verfasser ein Zeugniß zu geben; im Gegentheil glauben wir offen aussprechen zu dürfen und zu müßen, daß bei manchen dogmatischen Hauptpunkten Herr Semisch durch eine falsche Brille gesehen habe. So wenig wir einerseits mit dem Verfasser es billigen können, daß ältere Dogmenhistoriker den Worten Justins da und dort Gewalt angethan, und mehr und Willkührliches in dieselben hineingelegt haben; so wenig können wir dem Streben beistimmen, welches, um der Charybdis zu entfliehen, in die Scylla verfällt, und um ja nicht zu viel Orthodoxie bei Justin zu finden, ihn zum

Häretiker macht. Das wäre er aber, wenn Herr Semisch Recht hätte, in der monströsesten Weise: Subordinatianer, Pelagianer, Apollinarist und Abendmahlsketzer, alles in Einer Person.

Ich weiß sehr wohl, daß einzelne dogmatische Aeußerungen Justins ungenau und dem Mißverständniße ausgesetzt sind; aber ungerecht und eine wahre Entstellung ist es, mehrdeutige und unentschiedene Aussprüche geradezu in häretischem Sinne zu nehmen.

Diesen Fehler aber hat sich Hr. Semisch z. B. da zu Schuld kommen lassen, wo er den h. Justin zum Vorläufer des Apollinaris macht (II. Th. S. 409.), und behauptet, Justin lehre die Trichotomie von πνεῦμα, ψυχὴ und σῶμα, erkenne aber in Christus nur eine Verbindung des λόγος mit der ψυχὴ und dem σῶμα des Menschen, nicht mit dessen Vernunft (πνεῦμα), deren Stelle im Gottmenschen der λόγος selber vertrete. Herr Semisch argumentirt hier so: Christus besteht nach Justin aus σῶμα, ψυχὴ und λόγος (Apol. II, 10). Der λόγος begreift seine göttliche, die beiden andern seine menschliche Natur. Nun aber lehrt Justin an anderen Stellen eine Trichotomie des Menschen, wornach die menschliche Natur durch die drei Faktoren πνεῦμα, ψυχὴ und σῶμα constituirt wird (Semisch II. S. 361); also muß Justin in Beziehung auf Christus den Mangel des menschlichen πνεῦμα und dessen Verdrängung durch den λόγος, also apollinaristisch lehren.

Dieß ist der Syllogismus, durch welchen allein Semisch jene Anklage des Apollinarismus zu gewinnen vermocht hat,

denn offen und bestimmt hat Justin denselben an keiner Stelle gelehrt. Aber nego minorem; und zwar:

a) in den unbestritten ächten Werken lehrt Justin nirgends die Trichotomie des Menschen, und Semisch konnte nur aus dem höchst zweifelhaften, den meisten Gelehrten zufolge unächten Fragment de resurrectione den Beweis für dieselbe führen.

b) Semisch giebt selbst zu (S. 362), daß Justin öfters blos Seele und Leib unterscheidet, dichotomisch nicht trichotomisch spricht.

c) Da nun in ächten Stellen Justin blos Seele und Leib unterscheidet, und nur in einer höchst verdächtigen noch einen dritten Faktor πνεῦμα, anzunehmen scheint, so neigt sich in Erklärung seiner Christologie die Wagschaale dahin, er habe, in der Person des Erlösers λόγος, ψυχη und σῶμα unterscheidend, unter beiden letzten Faktoren die ganze menschliche Natur verstanden; also das Gegentheil vom Apollinarismus gelehrt.

Dieß hat schon der selige Möhler gesehen, und in seinem Athanasius (I, 61 ff.) behauptet. Herr Semisch aber hat ihn darüber hart angelassen, wie er denn überhaupt die Abneigung der meisten seiner Confessionsgenossen gegen diesen großen Mann zu theilen scheint. Weil Möhler die trichotomische Stelle des verdächtigen von ihm für unächt erachteten Fragments de resurrectione nicht berücksichtigte, macht Semisch S. 361. Not. 2. die Bemerkung: „Möhler (Athanas. I, 61 ff.) hat diese Stelle (ob aus rein kritischen Bedenken?) ganz übergangen, wo er den Beweis zu führen sich bemüht, daß Justin blos von

Einer, nämlich der vernünftigen Seele gewußt habe. Was er übrigens für diesen Beweis Scheinbares beibringt, erledigt sich kurzweg durch den Umstand, daß Justin, wie alle übrigen Trichotomisten, nicht selten den einfachen Terminus Seele setzt, wo er speziell deren vernünftigen Theil meint." Wir können nicht verhehlen, daß diese Art von Polemik, welche bei dem Gegner (hier Möhler) unreine Absichten und unredliches Verschweigen voraussetzt, und seinen etwaigen Fehler ihm ins Gewissen schieben will, längst schon ihre gerechte Würdigung in dem öffentlichen Urtheil gefunden hat, und einem Gelehrten gewißlich nicht ansteht, der vor Allem nach Objectivität gestrebt zu haben behauptet. — Und worin soll denn Möhlers Fehler, oder wie Semisch S. 293 sich ausdrückt, „seine Taktik" bestehen? Er verschweigt eine seiner Ansicht widersprechende Stelle, weil er sie, und aus guten Gründen, kritisch für falsch, einem unächten Buche angehörig erachtet. Hierüber sollte er aber am wenigsten von Hrn. Semisch getadelt worden seyn, der gerade im fraglichen Punkte nicht für nothwendig hielt, jene Stellen der ächten Werke Justins zu verzeichnen, die seiner, auf eine bestrittene Stelle basirten Ansicht zu widersprechen wenigstens scheinen. Statt eine Untersuchung darüber zu führen, speist Semisch uns kurz mit der Bemerkung ab, „daß Justin nicht selten den einfachen Terminus Seele setze, wo er speciell deren vernünftigen Theil meine." Herr Semisch wird demnach nicht bestreiten, daß Justin unter ψυχή oft das Ganze versteht, was die Trichotomisten in ψυχή und νοῦς oder πνεῦμα zerspalten; ist aber dem so, so kann ge-

wiß Justin auch in der Stelle, wo er von dem Gottmenschen außer dem λόγος noch die zwei Faktoren σῶμα und ψυχή prädizirt, unter dem letztern auch das menschliche πνεῦμα oder den νοῦς mit inbegriffen haben. — Nach all' dem aber ist die Anklage des Apollinarismus weit eher falsch, als wahr.

Bei dieser Gelegenheit wollen wir auch nicht verschweigen, daß Semisch auf S. 364 u. 365 eine Reihe namentlich aufgeführter berühmter Gelehrten eines Irrthums über die Justin'sche Anthropologie überweist, ohne im Geringsten zu erwähnen, daß schon Möhler gerade in dem von Semisch so hart getadelten Passus seines Athanasius, und gerade mit demselben Hauptbeweismomente jenen Irrthum berichtigt hat. — Dem Verdienste seine Ehre; darum gewiß auch dem Möhlerschen!

Von den übrigen dem h. Justin aufgebürdeten Häresien will ich nur noch die in Betreff des Abendmahls näher erwähnen. Justin sagt in seiner ersten Apologie (I, 66): „nicht als gemeines Brod und als gemeinen Trank empfangen wir dieses, sondern, so wie durch das Wort Gottes unser Heiland Jesus Christus Fleisch geworden, sowohl Fleisch als auch Blut zu unserem Heile gehabt hat: so sind wir auch belehrt, daß die Kraft des mit seinem Worte gesprochenen Gebetes gesegnete Nahrung ... sowohl das Fleisch als auch das Blut dieses fleischgewordenen Jesus sey." Semisch gesteht, daß sich diese Worte auf die Transsubstantiation beziehen lassen; stellt aber, um solche Beziehung zu ver-

hindern, den exegetischen Canon auf: wenn sich nicht sonst nachweisen lasse, daß Justin die Verwandlungslehre gekannt habe, so dürfe auch diese Stelle nicht auf die Verwandlung im Abendmahl bezogen werden. — Dieser Canon ist aber völlig unbefugt, und würde, consequent überall durchgeführt, alle jene Zeugnisse für was immer für eine Lehre vernichten, die blos auf einer Stelle beruhen. Ich will nichts von der Bauer'schen Deutung der fraglichen Stelle sagen, die Herr Semisch recipirt hat; aber gewiß wird er auch von ihr nicht nachweisen können, daß Justin an irgend einem Orte diese gekünstelte Abendmahlslehre gekannt habe. Mir ist diese Bauer'sche Auslegung von jeher als ein verzweifeltes Mittel und darum als ein Triumph für die katholische Deutung der Justin'schen Stelle erschienen.

Doch abermals: dem Verdienste seine Ehre! Darum gestehe ich nach all' diesem Tadel offen, daß die Monographie des Hrn. Semisch in sehr vielen Punkten trefflich sey, manche fast eingewurzelte Irrthümer siegreich widerlegt und die patristische Wissenschaft wirklich gefördert habe.

Schließlich machen wir auf Otto's Ausgabe der Justin'schen Schriften aufmerksam. Der vorliegende erste Band enthält außer den literarhistorischen Prolegomenen die Oratio ad Graecos, die Cohortatio, die Schrift De Monarchia und die beiden Apologien, während der zweite Band den Dialog mit Trypho, den Brief an Diognet und die Fragmente umfassen soll; so daß demnach die allgemein für unächt erachteten Bücher weggelassen werden. Am Rande hat Otto die Paginas und Eintheilungsbuchstaben der Cölner

und Pariser Ausgabe (1636 u. 1686) beigesetzt, was wir nur darum tadelnd anführen, weil er nicht in gleicher Weise auch die Seitenzahlen der weit berühmtern, jetzt auch allgemein gebrauchten und fast von allen neuern Schriftstellern citirten Mauriner Ausgabe angemerkt hat.

Den Text hat Otto dadurch zu verbessern gesucht, daß er mit mehr Freiheit als der Mauriner Maran die alte Stephan'sche Leseart durch gute Varianten der Codices verdrängte, ja sogar Conjekturen, die sich besonders empfahlen, in den Text aufnahm. Insbesondere hat Otto zum erstenmale einen Strasburger Codex aus dem 13ten oder 14ten Jahrhundert benützt, dessen abweichende Lesearten Herr Dr. Eduard Cunitz und Hr. Prof. Eduard Reuß von Strasburg ihm mitgetheilt hatten.

Die Varianten der Codices und die Conjecturen der früheren Herausgeber hat Otto fleißig in den Noten angemerkt, auch exegetische Bemerkungen beigegeben, die Maran'schen fast sämmtlich aufgenommen, zuweilen widerlegt, auch ins Kurze gezogen, und durch eigene, so wie durch Hinweisungen auf seine Monographie Justins und auf das Werk des Herrn Semisch vermehrt. Die lateinische Uebersetzung von Maran hat der neue Herausgeber vielfach verbessert, dessen Argumenta aber mit wenigen Aenderungen wieder abdrucken lassen.

Möge der zweite Band, aber auch als 3ter, unter dem Collektivtitel: Apologetae seculi II^di^, eine Handausgabe der Schriften Tatians, Athenagoras, Theophilus und Hermias folgen.

Hefele.

Der heilige Kirchenlehrer Aurelius Augustinus. Von Fr. Gregor Kloth, Pfarrer zum heiligen Jacob in Aachen. 2 Theile. Aachen 1840. Verlag der Cremer'schen Buchhandlung.

Vorliegende Schrift beginnt mit einer Uebersetzung der 9 ersten Bücher der Confessionen Augustins. Die Uebersetzung ist gut, nur fügt der Verfasser mehrmals sehr störende Bemerkungen bei; so heißt es gleich anfangs, wo der Heilige von seiner Mutter spricht: welche Seltenheit sind solche Frauen! Derartige Reflexionen verwischen blos den Eindruck. Andererseits läßt er aber oft auch Solches weg, was nicht fehlen sollte. Bei der Erklärung, welche Augustin vom 4ten Psalm gibt, sind z. B. die Worte: quoniam quis resistet nobis, cum fiet sermo qui scriptus est: absorpta est mors in victoriam, nicht übersetzt, da sie doch den Sinn des Wortes in pace so schön ausdrücken. Uebrigens sind das mehr Nebensachen, welche der Uebersetzung keinen großen Eintrag thun; ein größerer Mangel ist wohl dieses, daß die Confessionen blos übersetzt und nicht zu einer eigentlichen Geschichte des Heiligen verarbeitet und benützt sind. Es findet sich nemlich Manches in denselben, was weniger zur Charakteristik unseres Kirchenlehrers geeignet ist, manchmal kommen Episoden vor, die für uns nicht mehr soviel Interesse haben, oft kommen aber auch Gegenstände vor, die nur leichthin berührt sind, uns aber einen tiefen Blick in das Innere Augustins werfen lassen: Jenes also hätte hinweggelassen werden können, dieses dagegen hervorgehoben und durch Herbeiziehung an=

derer Schriften in ein helles Licht gestellt werden sollen. Der Zweck des Verfassers, „mehr eine eigentliche Geschichte, als eine Betrachtung über die Geschichte des heiligen Augustin zu schreiben," wäre auch so noch erreicht worden. Einmal hat der Verfasser dieses Verfahren eingeschlagen, bei Beschreibung des Lebensendes des Heiligen, wo er nemlich dem Sterbenden Worte in den Mund legt, die sich in seinen früheren Schriften finden; sonst wagt er es nicht eine Stelle aus einer späteren Schrift zu gebrauchen, um einen früheren Zustand des Heiligen zu schildern, oder umgekehrt und zwar blos aus Scheu „die chronologische Ordnung" zu stören.

Daß das chronologische Verfahren bei jeder Biographie eingehalten werden muß, versteht sich von selbst, mit Nichten aber glauben wir, daß es so eingehalten werden soll, wie es der Verfasser thut. Es werden nämlich auch die Schriften Augustin's streng chronologisch angeführt, so daß auf wenigen Blättern der Inhalt von Schriften angegeben ist, die gegen Manichäer, Donatisten, Pelagianer ꝛc. gerichtet sind, ohne allen andern Zusammenhang als: „in diesem Jahr schrieb Augustin noch" ꝛc. Daß nun diese Darstellung „manche Uebelstände unvermeidlich mit sich führe, daß sie hin und wieder eine gewiße Trockenheit, Zersplitterung und Wiederholung zur Folge habe", anerkennt der Verfasser selbst; aber das ist nicht das Einzige. Man erhält auf diese Art überhaupt kein deutliches Bild von dem Leben und Wirken des Heiligen. Um dieses an einem Beispiele zu zeigen, erwähnen wir des Streites zwischen unserm Kirchenlehrer und Hieronimus. Es wäre

doch gewiß passend gewesen, den Briefwechsel beider Männer über den Streitpunkt an einem bestimmten Ort anzuführen und alle hieher gehörigen Momente zusammen zu stellen. Dann hätte der Leser gewußt, um was es sich handelt; allein dieses geschieht nicht, sondern wenn der hl. Augustin Anno 420 den ersten Brief an Hieronimus schrieb, so wird der Gegenstand hier zum erstenmal erwähnt, wenn er sodann das Jahr darauf abermal schrieb, so wird er wieder berührt, aber jedesmal nur berührt, nirgends ausführlich behandelt. Wir sind aber überzeugt, daß ein Leser, wenn er hierüber nicht vorher schon unterrichtet ist, aus gegenwärtigem nicht recht klug wird. Daß es sich bei den Schriften des Heiligen über Manichäer, Donatisten und Pelagianer ebenso verhält, ist um so mehr zu bedauren, als sich hiebei selbst das chronologische Verfahren mit der sachlichen Zusammenstellung verbinden ließ, denn offenbar widmete Augustin die erste Zeit nach seiner Bekehrung vorzüglich der Bekämpfung der Manichäer, später concentrirt sich aber seine ganze Thätigkeit in der Widerlegung der Donatisten und zuletzt in der Widerlegung der Pelagianer.

Ein anderer Mißstand an dem vorliegenden Buche ist, daß die Geschichte der Zeit, in welcher Augustin lebte, viel zu wenig berücksichtigt ist. Darf allerdings der Hintergrund bei einem Gemälde nicht so beschaffen sein, daß dadurch die Aufmerksamkeit von dem dargestellten Gegenstande ganz abgelenkt wird, dürfen die Nebenpersonen die Hauptperson nicht verdunkeln, so darf doch auch die Zeit, welche ihn hervorbrachte, auf die er eingewirkt und mit

deren Schicksal sein eigenes Leben aufs Innigste verflochten ist, nicht allzusehr zurücktreten. Es darf nicht nur gelegentlich und aphoristisch auf sie hingewiesen werden, sondern ein klares und deutliches Abbild muß die Grundlage bilden, auf der das Leben des Mannes aufgetragen ist, der der Träger derselben ist, und in welchem sich wie in einem Brennpunkt alle Strahlen derselben gesammelt haben, diesem entspricht aber Herr Kloth nicht, er will zwar „die Geschichte seiner Zeit absichtlich nur insofern berücksichtigen, als es zum Verständnisse seiner Verhältnisse zu den damaligen Zuständen und Ereignissen in und außer der Kirche, sowie zu einzelnen in das Weltleben verwickelten Personen durchaus erforderlich schien", aber auch das wird nicht immer geleistet. Vom heiligen Ambrosius und Hieronimus ist zu diesem Zweck zu wenig beigebracht, der damaligen Bewegungen im römischen Reich durch die Gothen und Vandalen wird nur ein paarmal gelegentlich Erwähnung gethan, selbst die Bemerkungen über die Häresien sind zu zerstreut, der Grund davon aber ist „die chronologische Ordnung".

Endlich glauben wir, sei auch das nicht zum Vortheil des Buches, daß der Verfasser nicht einen bestimmten Kreis von Lesern bei Abfassung desselben vor Augen hatte. Er hätte entweder für Gebildete überhaupt, oder für Theologen schreiben sollen.

Erstes hätte mit der Bestimmung des Buches, sofern es „ein Beitrag zu der wohlfeilen katholischen Bibliothek zur Unterhaltung, Belehrung und Erbauung ist" mehr übereingestimmt, dann aber wäre Manches wegzulassen ge-

wesen, was den Nichttheologen wenig interessirt, was ihm auch schwer verständlich ist. Im andern Fall aber hätte er Vieles ausführlicher darstellen, überhaupt das ganze Lehrsystem des großen Kirchenvaters entwickeln sollen, so aber finden sich nur Auszüge aus den verschiedenen Schriften Augustin's, die wie schon bemerkt ohne allen näheren Zusammenhang, ohne tieferes Eingehen und Erörtern derselben neben einander hingestellt sind. Gewiß wäre aber eine getreue Darstellung der augustinischen Gnadenlehre für jeden Theologen eine willkommene Gabe. Der Satz: „alle diese Dinge (Glaube, gute Werke ꝛc.) werden einerseits als Gebote gegeben, andererseits aber als Gottesgaben dargestellt, damit Jedem einleuchte, wie sie unsere Werke seien und dennoch Gott zu ihrem Urheber haben", hätte die Grundlage derselben gebildet und den Schlüssel zum Verständniß gegeben. Es hätte von da aus leicht gezeigt werden können, wie Augustin von dem Gedanken ausgieng, daß Gott ganz das Heil wirke, daß es aber auch der Mensch ganz wirken müsse, indem er die Ansicht, „als ob der Mensch gleichsam eine Uebereinkunft schließe, nach welcher ein Theil des Glaubens dem Menschen und ein anderer Theil Gott angehörte", geradezu verwarf. Wenn er nun auch den absoluten Standpunkt dem relativen, den religiösen dem moralischen überordnete, so löste er doch diesen in jenem nicht auf wie die Reformatoren, denn „wenn ihm der Anfang, der Fortbestand und die Ausdauer in jedem Guten freie Gnadengabe ist, so ist doch deßhalb die Ermahnung zur Tugend und das Mitwirken mit der Gnade und Ringen

nach Gottseligkeit keineswegs unnütz oder überflüßig, weil wir freithätig mit der Gnade mitwirken müssen und derselben widerstehen können".

Haben wir bisher die Mängel der besagten Schrift besprochen, so dürfen wir die Vorzüge derselben nicht schweigend übergehen. Hieher gehört besonders die große Reichhaltigkeit des Stoffes, es sind von allen Schriften Augustins selbst den Briefen Auszüge gegeben, oder wenigstens ist eine kurze Inhaltsangabe beigefügt, die schönsten und anziehendsten Stellen sind übersetzt. Der Gegenstand ist durchaus würdig behandelt, die Darstellung sehr objektiv gehalten und der Verfasser beurkundet durchweg einen frommen kirchlichen Sinn, deßwegen besonders die Stellen hervorgehoben sind, welche die große Verehrung Augustins gegen die katholische Kirche und ihr Oberhaupt darthun. Viele hätten wahrscheinlich in dieser Beziehung in den Schriften des großen Kirchenlehrers Worte, wie folgende nicht gesucht: „durch das Rescript des Pabstes ist die Sache der Pelagianer erledigt, nach seiner Verurtheilung sind sie auf der ganzen Erde verurtheilt und durch das Schreiben von Innocenz ist aller Zweifel über diese Sache abgethan"; ferner: „von Rom sind Rescripte gekommen, die Sache ist also abgethan".

Da erst vor kurzer Zeit die Reliquien des heiligen Mannes wieder nach Afrika zurückgebracht wurden und es Manchen intressiren mag zu wissen, wie sie nach Italien kamen, fügen wir das, was der Verfasser hievon bemerkt, bei. „Als die arianischen Vandalen Hippo eroberten und zum Theil verheerten, ließen sie doch die Bibliothek unse-

res Heiligen unangetastet, und schonten auch die Kirche, darin er begraben lag. Sein Leib wurde um das Jahr 508 von dem heil. Fulgentius und mehreren Amtsgenossen nach Sardinien gebracht. So kam diese kostbare Reliquie in die Gewalt der Saracenen, bis der fromme Longobardenkönig Luitprand sie von diesen für eine ansehnliche Summe auslöste, in drei Särge von Blei, Silber und Marmor einschließen, den Namen Augustinus an mehreren Stellen eingraben und dann durch eine Mauer von Ziegelsteinen verbergen ließ. In diesem Zustande wurden sie im Jahre 1695 wieder gefunden, dann im Jahr 1728 von dem Bischofe von Pavia gehörig untersucht und sofort vom Pabst Benedikt XIII. anerkannt. Die ehemals nach dem heil. Petrus benannte Kirche zu Pavia, darin dieser große Schatz aufbewahrt wird, trägt nun den Namen des heil. Augustinus".

Repetent Probst.

Angelus Silesius als Convertite, als mystischer Dichter und Polemiker. Eine Charakteristik. Von D. Patriz Wittmann. Augsburg, 1842. K. Kollmann. 80 Seiten. 24 Kr.

Es war immer einer der liebsten Wünsche des Schreibenden, bei Gelegenheit und Muße sich mit dem schlesischen Dichter Angelus Silesius (Johannes Scheffler von Breslau, geb. 1624, gest. 1676.) zu beschäftigen, und besonders seine Stellung als Dichter und Mystiker zu be-

trachten. Diese Arbeit ist ihm nun durch vorstehende Schrift, für welche er dem Hrn. Verf. deßhalb freundlichst dankt, erspart worden. Angelus Silesius wird in ihr nach den drei Seiten seines Geistes geschildert, als religiöser Liederdichter unter Zugrundlegung der „heiligen Seelenlust“ *), als mystischer Philosoph und Theologe, als den er sich im „Cherubinischen Wandersmann“ zu erkennen gibt, und als Kämpfer für seinen Glauben gegen die Anfechtungen seiner ehemaligen Religionsgenossen, wobei seine mannigfaltigen Streitschriften reichliche Quellen zu seiner eigenen und zur Beurtheilung seiner Zeit an die Hand geben.

Alle diese Quellen hat der Verf. fleißig benützt, um aus ihnen ein treues Bild des merkwürdigen Mannes zu entwerfen; er hat die nothwendige innere Entwicklung seines Charakters mit sicherer Hand gezeichnet und die innere Einheit seines Fühlens, Denkens und Wollens nachgewiesen, die keine andre war, als eine glühende Liebe zu Christus und eine unerschütterliche Ueberzeugung von der Wahrheit der katholischen Lehre.

Wenn diese Liebe ihrer selbst sich inne ward, ergoß sie sich in die süßen, sehnsüchtigen und Freude athmenden, traurigen und jubelnden Lieder der heiligen Seelenlust; richtete sie ihr Auge auf das, was sie liebte, so versenkte sich der Geist des Dichters einem Cherub gleich in begeisterter Anschauung in die Fülle der Gottheit, und schaute mehr, als die Weisen der Welt mit all ihren Reflexionen

*) Vergl. Quartal. Schr. 1839. S. 550 ff.

und Abstractionen, Definitionen und Deductionen zu Wege bringen, und legte, was sie geschaut, in kurzen sinn- und geistreichen Sprüchen nieder; der Welt gegenüber aber mußte Angelus um den errungenen Besitz streiten, und sich gedrungen fühlen, auch Andere zu dem Glücke und der Ueberzeugung zu führen, die er selbst besaß. Hierüber sagt der Verf., um über das Letzte zuerst zu reden:

„Angelus war auch Polemiker, und zwar als solcher eben so eifrig als unermüdlich. — Er hat nach eigener Angabe in Zeit von 12 Jahren 55 Traktätlein, manche von bedeutendem Umfang, geschrieben, die keineswegs vermuthen lassen, daß ein so liebeseliges Gemüth, wie Angelus in seinen Dichtungen es bewiesen, ihre Quelle sein könne. Denn sie sind nicht immer erhaben über den rauhen Geist der Polemik des siebzehnten Jahrhunderts, wenn man gleich bei genauerer Vergleichung mit seinen Angreifern gestehen muß, daß Angelus eine wahre Taube gegen sie gewesen. Indeß der Geist damaliger Zeit hat auch bei Angelus in mancher Beziehung sich geltend gemacht, und schon einige Titel seiner Traktätlein z. B. „Kehrwisch zu Abkehrung des Ungeziefers“, „Grund der Weisen und Narren“, „von den falschen Theriaks-Krämern“, „Abgott der Vernunft“ u. s. f. möchten Zweifel erregen, ob der, welcher die heilige Seelenlust hervorgebracht, auch solche Schriften habe schreiben können“. S. 53. ff. Es wird nun nachgewiesen, daß auch in seiner Polemik die Liebe es war, die ihn beseelte, und es heißt S. 60 sehr gut, was auch in unsern Tagen zu beherzigen sein dürfte: „Angelus war eine von jenen kernhaften Naturen, die

dem, was sie als Wahrheit errungen, mit ganzer Seele gehören, und nicht in Halbheit auf beiden Seiten hinken, und die es eben darum auch als heilige Pflicht erachten, zum Danke dafür, daß Gott ihnen das Glück der Wahrheit und des Heils gegeben, auch den blinden Brüdern zu helfen, so viel an ihnen ist. Weil er Christum von ganzer Seele liebte, so hing er auch von Herzen an dessen wahrer Kirche, die ihm nur Eine, die katholische, war; und weil er die Kirche wahrhaft liebte, und in ihr allein das Heil Jesu Christi gegeben glaubte, so drängte es ihn, dieß Eine Heil zu verkünden. Weil er die Brüder von Herzen liebte, so konnte er nicht anders, er mußte ihnen die von ihm glücklich abgeworfene Binde auch von den Augen nehmen — er mußte sie mit dem Eifer der Liebe zum Heile gleichsam hindrängen."

Was die Philosophie und Theologie unsres Dichters betrifft, die im „cherubinischen Wandersmann, oder Geistreiche Sinn- und Schlußreime zur göttlichen Beschaulichkeit anleitend" (neue Auflage, Sulzbach, Seidel 1829.) niedergelegt ist, so stellt er sich in die Reihe der christlichen Mystiker Ruisbrock, Tauler, Suso und Andrer, und der Verfasser vertheidigt ihn gegen den Vorwurf des Pantheismus. Es geschieht dieß aber meist nach den subjectiven Aeußerungen des Silesius in der Vorrede zum cherub. Wandersmann, nicht aus seinem System selbst. Es wäre hier deßwegen nicht überflüssig gewesen, auf die christliche Mystik selbst mehr einzugehen, und ihren Unterschied von dem Pantheismus objektiv zu begründen, und es hätten die betreffenden Sprüche so geordnet werden können, daß

über Gottes Wesen, Trinität, Eigenschaften, Weltschöpfung und Weltregierung, Zeit und Ewigkeit, Verhältniß Gottes zu den Menschen, Gottesgeist und Menschengeist, Erlösung, Wesen des Bösen, Gottes Gnade und Freiheit, Wiedergeburt u. s. f., worüber die prägnantesten und geistreichsten Ansichten sich in diesen Reimen finden, bestimmter entwickelt, und in ihrem wesentlichen Unterschiede von der pantheistischen Weltansicht, die man trotz seiner Protestationen dem Angelus vorgeworfen hat, dargestellt worden wären.

Zwar hat der Verf. einen solchen Leitfaden, eine Perlenschnur von seinen Sprüchen, gegeben, um die Mystik desselben zu zeigen, aber er hat weniger die eigentlich speculativen Sinnreime aufgenommen, als die practischen, welche enthalten, wie die Seele zu Gott kommt, oder nach der Sprechweise der Mystiker „sich vergottet.“ Das Buch wäre dadurch freilich umfassender geworden, hätte aber auch an Interesse gewonnen.

Jedoch auch so ist man dem Verf. für seine objectiv gehaltene, lebendige und naturwahre Darstellung dieser schönen Persönlichkeit zu Danke verbunden.

Mögen noch andere ähnliche Charakteristiken, seinem frühern Plane gemäß (s. Vorwort) folgen, denn durch Nichts wird der Wissenschaft und dem Leben mehr gedient, als durch tüchtige Monographien, besonders durch geistvolle und gründliche Bearbeitung des Lebens bedeutender Charaktere.

Vogt.

I Cantici di San Francesco d'Assisi. Die Lieder des Heiligen Franciscus von Assisi. Frankfurt a. M. Andreae 1842. 140 Seiten.

Herr Rath Fr. Schlosser, der zuerst die Lieder des h. Franciskus in's Deutsche übersetzt und diesen poetischen Schatz aufgedeckt hat („Liebeskämpfe des heil. Franz von Assisi“ nach der lat. Bearbeitung s. Katholik 1826. 4 Heft), hat uns nun mit einer neuen ganz vollständigen Ausgabe dieser Lieder beschenkt, die Hr. E. Steinle, dessen Kunst recht eigentlich eine edle, weil durch Religion geweihte, ist, mit einem seiner tiefgedachten und mit geringen Mitteln große Wirkung hervorbringenden Bilder geschmückt hat, den h. Franciskus darstellend en face, mit den Wundmalen, den Blick gen Himmel gerichtet, von feurigen Gluthen umwegt mit emporgehobenen Händen dastehend. Mit Recht ist das Motto: „fu tutto serafico in ardore“ „war Seraph ganz in Liebesgluthen“ (Dante, Parad. XI, 37.) unter Bild und Buch gesetzt, denn eine wahrhaft seraphische Liebesgluth weht durch diese Lieder, welche der reinste Ausdruck der Persönlichkeit des Heiligen sind; und wenn auch der zweite und dritte Gesang wirklich nicht von Franciskus, sondern von dem Bruder Jacopone von Todi herrühren, wie die Note auf S. 85 besagt, so sind sie doch so sehr den Lebensvorkommnissen des h. Franciskus entsprechend und so ganz aus seinem Geiste herausgedichtet, daß sie wohl auch fürderhin als die Gedichte des Heiligen Franciskus in der Tradition fortleben werden. Denn sie sind aus der geistigen Einheit entsprungen, in

welcher der Sohn mit dem Vater stand, wie Chavin de Malan (Gesch. des hl. Franciskus S. 389) sagt: „wie den Jacopone seine Einfalt zu einem würdigen Sohne des Franciskus machte, so glich er ihm auch in der stürmischen Trunkenheit der Liebe."

Vorliegende Ausgabe enthält den italienischen Urtext, die lateinische und zwei deutsche Uebersetzungen nach dem Urtext und nach der latein. Version. Die deutsche Uebersetzung ist dem Italienischen und Lateinischen gegenüber gedruckt.

Als Einleitung steht zuerst ein italienisches und deutsches Lied „an den seraphischen Vater Sankt Franziskus"; sodann kommt der bekannte Sonnengesang, der unstreitig von Franciskus herrührt, betitelt: „Gesang von den Geschöpfen, gewöhnlich überschrieben von dem Bruder Sonne."

Der folgende zweite Gesang:

In foco amor mi mise u. s. w.
In Gluth mich Liebe senkte u. s. w.

ist von Jacopone; ebenso der dritte große Gesang, welcher beginnt:

Amor, de caritate
Perche m' hai si ferito? — —
O Lieb', aus Liebe künde,
Warum mich so verwunden? — —

Hierauf folgen italienische und deutsche Noten, und die lateinische Bearbeitung der Lieder nebst der deutschen Uebersetzung, die ich in meine Bearbeitung des Lebens des Heiligen eingeflochten habe.

Der zweite Gesang ist von Heinrich Chifellius

aus Antwerpen mit Geschick in's Lateinische übertragen, und beginnt:

Ussit ardenti mea corda flamma,
Ussit ardenti mea corda flamma,
Ignis amoris.

„Sengend traf mit flammender Glut das Herz mir,
Sengend traf mit feuriger Gluth das Herz mir
Feuer der Liebe“ u. s. f.

Der dritte Gesang ist von dem Jesuiten Jacob Lampugnano in, nach dem Inhalte wechselnden, classischen Versarten in's Lateinische übersetzt worden, welche den klangreichen zehnzeiligen Strophen des Urtextes keineswegs zur Seite stehen dürfen, obgleich auch aus ihnen die seraphische Schönheit des Dichtergeistes strahlt.

Die deutsche Uebertragung aller Lieder ist aber vollkommen, und wir geben als Probe nur eine Strophe aus dem eben genannten dritten Gesang.

Nach dem Urtext (S. 43):

„Geschaffnes ist vor meinem Blick zerronnen,
Zum Schöpfer schreit all meines Herzens Dichten:
Himmel und Erde gibt mir keine Wonnen,
Sie schwinden hin vor seiner Schönheit Lichte:
Zum nächt'gen Grau'n wird mir der Glanz der Sonnen,
Schau' ich sein huldumstrahltes Angesichte:
Der Cherub wird zu Nichte
In sel'gem Schau'n verkläret;
Der Seraph liebverzehret
Schwindet vor dir, mein Leben.“

Lateinische Uebersetzung dieser Strophe: S. 110.

Omnia sordent, quidquid et aether
Magno circumligat amplexu,
Et quidquid humus foecunda parit
Divite vena. Dulcis Jesu,
Propter amorem nil dulce mihi est,

Aurea Phoebi lampas, amoenae
Regia lucis, jubare exuta
Paene videtur: facit hoc Christi
Nitidus multo lumine vultus.

Wie schwach und wie verwässert diese Uebertragung, besonders gegen das Ende, gegen die feurige Gluth des obenstehenden Urtextes; und doch! wie schön auch sie, besonders in der deutschen Uebersetzung, wenn man den Urtext nicht kennt! Man höre!

Mir zum Eckel ist Alles, was ringsumher
Mit weiten Armen der Aether umschließt,
Und was irgend die fruchtbare Erde gebiert
In reichem Schoos. O du süße Lieb',
Um der Liebe willen ist Nichts mir süß.
Phöbus goldene Leuchte, des Lichts,
Des erquickenden, Burg, des Strahls entblößt
Erscheint sie mir fast; dies macht des Herren
Antlitz, von reichlichem Licht umstrahlt.

Diese Probe wird genügen, um einerseits den Geist, der diese Dichtungen beseelt, andrerseits aber die Trefflichkeit der deutschen Uebertragung in's Licht zu setzen.

Den Schluß macht ein ganz im Geiste der andern nach den Schlußversen des dritten Gesanges lateinischer Uebersetzung frei bearbeitetes Lied, welches gleichfalls zu erkennen gibt, wie sehr der Verf. sich in die Anschauungsweise des Heiligen hineinversetzt und aus ihr heraus übersetzt und gedichtet hat.

Wir schließen mit dem Wunsche, daß der hochgeehrte Herr Herausgeber Lust und Musse finden möge, auch die übrigen Gedichte des seligen Jacopone mit seiner Meisterhand zu bearbeiten, welche, ausser dem Stabat mater, das von ihm gleichfalls herrührt, gewiß in Deutschland allzuwenig bekannt sind.

Die Ausstattung des vorliegenden Buches ist sehr schön und des Inhaltes in jeder Hinsicht würdig.

E. Vogt.

Gegenwärtiger Zustand der katholischen Kirche in den Vereinigten Staaten, vorzugsweise in ihrem Verhältniß zur Freiheit und zum Protestantism. In einem Sendschreiben an Herrn v. Beckedorff. Regensburg 1842. Verlag von G. Joh. Manz. 8. 226 Seiten. Preis: 1 fl. 36 kr.

Der Verf. vorliegender Schrift, Einer von denen, die das Ideal religiöser und politischer Freiheit in den Vereinigten Staaten Nordamerikas verwirklicht glaubten und es voll Begeisterung aufsuchten, hat, nachdem er dieselben während vier Jahren in allen Richtungen durchstreift hat, „statt der gerühmten Freiheit des Geistes den Despotismus des Lasters, statt der Freiheit der Liebe und Demuth die Knechtschaft der Sünde und des Egoism, statt des Licht und Klarheit verbreitenden Protestantism einen Augias-Stall der eckelhaftesten Sekten gefunden" (S. 8); und Amerika hat „aus dem Freiheitsprediger einen Conservativen, aus dem eifrigen Protestanten, wenn auch noch keinen streng rechtgläubigen Katholiken, so doch einen Menschen gemacht, der eine hohe Achtung für diese Kirche gewonnen, und es der Mühe werth gefunden hat, derselben immer näher und näher zu treten." S. 6.

Die folgenden Blätter haben nun den Zweck, diese Behauptungen zu beweisen, und die ganz veränderte Gemüthsstimmung zu rechtfertigen.

Er zeigt nun zuerst, welche Bewandniß es mit der so hochgerühmten, vielgesuchten, langgewünschten Freiheit und Unabhängigkeit hat. Diese Freiheit ist eine Scheinfreiheit, ihre Quelle der Egoismus; „die Freiheit ist die Mutter des Rechtes", aber „ärger, tausendmal ärger als in den sogenannten despotischen Staaten treibt hier die Willkür im Rechte, die Gesetzlosigkeit im Gesetze, der Frevel unter dem Schutze richterlichen Ansehens sein Spiel (S. 15—22); die Freiheit soll die Menschen gleich machen, hier aber wird der Mensch blos nach seinem Geld taxirt (S. 22—28); die Freiheit soll Duldung und Liebe hervorbringen, diese ist aber nirgends weniger, als in Amerika, besonders ist der Deutsche und Irländer verachtet (28—36); die Freiheit ist die Mutter der Künste und Wissenschaften, hier gilt aber keine Kunst, als die, Geld zu machen (S. 37—41).

Den Grund von dieser traurigen Erscheinung, daß die Entwicklung der Freiheit eine so ganz falsche Richtung hat nehmen können, findet der Verf. in der Trennung der Kirche vom Staate, in dem ganz gehaltlosen Grundsatze, daß es jedem Menschen frei stehen müsse, auf seine Art Gott zu dienen und ihn zu ehren, wie es ihm gerade am Besten convenire (S. 42—46). Er weist die Nothwendigkeit der Einheit der Kirche mit dem Staate gründlich nach, wenn dieser zu einem fröhlichen Gedeihen kommen solle. Daß aber der Protestantismus in seiner gegenwärtigen Verfassung dieses nicht herbeiführen könne, das sehe man in Amerika recht klar und lebendig, vielmehr sei der Protestantismus allein an dem verkehrten und unseligen Leben der Amerikaner Schuld. (46—51).

Im zweiten und dritten Briefe wird dieser Satz weiter ausgeführt und mit Beispielen, die alle aus dem Leben gegriffen sind, belegt; es werden die verschiedenen Sekten geschildert, die Verläumdungen derselben gegen die katholische Kirche; es wird ein naturtreues, aber abschreckendes Bild von dem öffentlichen und Privatleben, von der ganzen sittlichen Gemeinheit und dem schmutzigen Krämergeiste der Amerikaner entfaltet, und die Unfruchtbarkeit des Protestantismus in Beziehung auf Hebung des Volkslebens überall hervorgehoben gegenüber dem idealen Geiste der katholischen Kirche, die allein im Stande sei, die menschliche Natur nach allen Richtungen hin zu vergeistigen; die allein im Stande sei, die amerikanischen Verhältniße zu heilen, zu bessern, neuzugestalten.

Er sagt hierüber S. 180: „Ich will nicht allein meine Erfahrung, sondern auch mein Gedächtniß zu Hülfe nehmen, um nachzuweisen, wie tief die Quelle des Uebels bei den Amerikanern liegt, und wie nothwendig daher denselben ein Radikalkur, nach den Vorschriften des Ernstes und der Liebe der katholischen Kirche wäre! — Die Urquelle des Verfalls der Ver. Staaten ist nach meiner Ansicht vorzugsweise der Protestantismus; denn durch ihn d. h. durch das Nichtvorhandensein einer allgemein giltigen Religionsform hat sich von Anfang an der Mangel an wahrer Bürgertugend, und in Stelle derselben ein bodenloser Egoism und Eigennutz eingeschlichen. Der Protestantism im Gegensatz zur katholischen Kirche, das rein negirende Princip, gebiert eben durch sein negirendes Wesen allerhand Versuche, zur vermeintlichen Erkenntniß

des Rechten zu gelangen; wo aber Versuche, also ein fortgesetztes Schwanken und Hin- und Herspringen von einem zum andern sind, da kann es keine Ruhe, also auch keine gleichmäßige Entwicklung der Gesammtkräfte geben. Nur in solcher Ruhe, bei solcher gleichmäßiger Entwicklung aller Kräfte eines Volkes können sich auch die Tugenden der Bürger nach einem Ziele hin entwickeln, kann jene schöne Frucht an dem Baum des volksthümlichen, nationalen Lebens, welche wir „Bürgertugend" nennen, reifen.

Bürgertugend ist nur da, wo eine Einheit im Leben ist; Einheit im Leben ist aber nur da, wo Einheit im Glauben ist." — — „Soll der Staat selbst als vereinigter sich erhalten und in seinen beiden Grundübeln (Selbstsucht und Eigennutz) radical curirt werden, so muß in Amerika die katholische Kirche die herrschende werden, wie sie es in Europa ist!" S. 196.

Der Verf. verspricht nun, die Bestrebungen, die Hoffnungen, die Aufgabe, den ganzen Zustand der katholischen Kirche in den Ver. Staaten klar und bestimmt aus eigener Beobachtung mitzutheilen und auch die entdeckten Mängel und noch auszufüllenden Lücken nicht zu verhehlen.

Indem er aber im vorliegenden Buche blos allgemeine Bemerkungen über den Zustand der katholischen Kirche gibt, haben wir „die spezielleren Nachweisungen über dieselbe, namentlich eine genaue Angabe aller Orte, wo katholische Gemeinden sich befinden", in den nächsten Briefen zu erwarten, denen wir mit Spannung entgegensehen.

Vogt.

Im October 1842 erschien neu:

Neue

Predigten

auf alle Sonntage und Feste des katholischen Kirchenjahrs.

Von

Joseph Halder.

Zweiter Band.

Die heilige Pfingst-Periode umfassend.

Preis für beide Bde (75 Bog. gr. 8.) 5 fl. 12 kr.

Diese Predigten werden zu den besten der neuesten Zeit gezählt; sie sind gründlich, klar, kräftig, geistvoll und katholisch; sie sind ausgezeichnet durch zeitgemäße Themen und einfachen aber schönen Styl ꝛc. ꝛc.

Früher erschien:

Christliche

Kanzel-Vorträge

auf alle Sonntage und Feste des Kirchenjahres.

Von

Joseph Halder.

2 Thle. Zweite Aufl. Preis 4 fl.

H. Laupp'sche Buchhandlung.

Tübingen. Bei uns befindet sich unter der Presse, und wird in Kurzem erscheinen:

Die zweite verbesserte und vermehrte Auflage

von den

Fünfzig Leichen-Predigten,

oder

Einiges von den Belehrungen, Ermahnungen und Tröstungen der kathol. Kirche an den Gräbern der Todten.

Von

Joseph Halder.

circa 21 Bogen Preis 2 fl.

Diese neue umgearbeitete Auflage ist mit zwei weiteren Vorträgen vermehrt, und bildet somit eine vollständige katholische Samstags-Postille für fromme Christen.

Ohne Zweifel wird diese Ausgabe mindestens den gleichen ungetheilten Beifall finden, wie die erste.

In wenigen Wochen ist der Druck vollendet, und nehmen alle Buchhandlungen des In- und Auslandes vorläufige Bestellungen an.

Ausführliche katechetische Vorträge

über

das heilige Sakrament

der

Buße und des Altars.

Von

Pfarrer Burkart

in Seedorf.

circa 8 Bogen 8°.

Das Büchlein wird jedenfalls noch vor der heil. Fastenzeit erscheinen, und somit empfehlen wir es schon im Voraus geneigter Beachtung.

Tübingen, im Jan. 1843.

H. Laupp'sche Buchhandlung.

Digitized by Google

Theologische Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten
herausgegeben
von
D. v. Drey, D. Kuhn, D. Hefele und D. Welte,
Professoren der Theologie, katholischer Facultät, an der Königl. Universität Tübingen.

Jahrgang 1843.

Zweites Quartalheft.

Tübingen,
Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.
Wien,
bei C. Gerold, so wie bei Braumüller und Seidel.

)Arm. XVIII. D/2. 58.

Von der theologischen Quartalschrift erscheint regelmäßig jedes Quartal ein Heft von 10 — 12 Bogen; 4 Hefte machen ein Ganzes aus, das nicht getrennt wird. Der Preis des ganzen Jahrgangs ist für Sachsen und Norddeutschland 2 Rthlr. 20 Gr. und in den rheinischen und süddeutschen Ländern 5 fl.

Alle Buchhandlungen und Postämter nehmen Bestellungen darauf an.

Das Intelligenzblatt nimmt literarische Bekanntmachungen und Buchhändler-Anzeigen auf, für 1 Gr. oder 4 Kr. die Zeile.

Inhalt.

I. Abhandlungen.

	S.
Die moderne Speculation auf dem Gebiet der christlichen Glaubenslehre. Die Schöpfungslehre zugleich mit Rücksicht auf den Begriff der Persönlichkeit Gottes. Kuhn.	179
Die Lehre von Engeln und Teufeln in ihrer organischen Entwicklung. Teipel.	227

II. Recensionen.

Palmer, Evangelische Homiletik. Graf.	291
Dieringer, System der göttlichen Thaten des Christenthums. Probst.	308
Orsini, Histoire de Saint Vincent-de-Paul.	321
Schnitzler, Psalterium explanatum.	332
Nippel, die Schönheit der kath. Kirche. Neu bearb. v. Hemioben. — Antony, Symbolik der kath. Kirchengebräuche.	337
Stolberg, Unterricht über einige Unterscheidungslehren, herausgegeben von Kellermann. — Clemens Wenzeslaus, Beweise der wahren Kirche.	341
Erklärung. Steck.	342
Literarischer Anzeiger Nro. 2.	

Theologische
Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten
herausgegeben
von

D. v. Drey, D. Kuhn, D. Hefele
und D. Welte,

Professoren der Theologie, katholischer Facultät, an der Königl.
Universität Tübingen.

Jahrgang 1843.

Zweites Quartalheft.

Tübingen,
Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.
Wien,
bei Braumüller und Seidel, sowie bei C. Gerold.
Prag,
bei Haase Söhne.

BIBLIOTHECA

I.

Abhandlungen.

1.

Die moderne Speculation auf dem Gebiet der christlichen Glaubenslehre.

2. *) Die Schöpfungslehre zugleich mit Rücksicht auf den Begriff der Persönlichkeit Gottes.

Die positiven Glaubensbestimmungen hierüber sind: die Welt ist aus Nichts im Anfange der Zeit durch einen freien göttlichen Willensact (aus Liebe) hervorgebracht, d. h. schlechthin geschaffen.

Die erste Bestimmung „aus Nichts“ ist zunächst blos negativer Art und verneint theils die Entstehung der Welt aus der göttlichen Substanz, theils die Weltbildung aus einem außer und unabhängig von Gott vorhandenen Stoffe — ewige Materie —, folglich sowohl die platonische Demiur-

*) Vgl. Quartalschrift 1. Hft. S. 3 ff. und Jahrg. 1842. 2. Hft. S. 171 ff.

gesis, als die gnostische Emanation und die pantheistische Lehre, daß die Weltsubstanz eben nur die göttliche selbst sei. Hiezu gibt die dritte Bestimmung das positive Moment, indem sie festsetzt, daß der göttliche Wille der alleinige Grund und die einzige Ursache der Welt sowohl ihrer Substanz als ihrer Form nach sei, und diese beiden Bestimmungen constituiren den unmittelbaren Inhalt des christlichen Schöpfungsbegriffs. In der zweiten Bestimmung ist dieser Inhalt vorgestellt, und zwar in dem Gegensatz des Ewigen und Zeitlichen, welcher alle einzelnen Gegensätze vertritt, durch die das Verhältniß des Schöpfers zu dem Geschöpf in Bezug auf das bloße Dasein des letztern bestimmt wird.

Von diesem blos vorstellenden Denken haben wir hier auszugehen, um es zu dem begreifenden fortzubestimmen durch Aufweisung der Einheit der in ihm enthaltenen Gegensätze. Für sich genommen stoßen sich diese Gegensätze ab und widersprechen sich, wogegen sie im Begriffe der Schöpfung, in dem Satz, daß Gott die Welt hervorgebracht habe, auf eine gewiße Weise geeinigt sind. Solche Einheiten des großen Gegensatzes zwischen Gott und Welt sind auch in den an jenen sich anreihenden Begriffen der Welt-Erhaltung und Regierung oder Providenz ausgedrückt, aber in anderer Weise; deßgleichen in den Begriffen der Erlösung und Heiligung. Alle diese Einheiten setzen den Gegensatz als wahr voraus, und es ist daher die Vorstellung in dem Begriffe nicht aufzulösen, das Verhältniß der Transcendenz nicht in dem der Immanenz zu zerstören, sondern zur Einheit fortzubestimmen unter Vor-

aussetzung der Wahrheit des Gegensatzes. Die ausschließliche Transcendenz, der Dualismus, ist eben so unwahr, als die ausschließliche Immanenz, der pantheistische Monismus, die absolute Identität Gottes und der Welt [1]).

Ist Gott seinem Wesen und Wirken nach ewig, so ist auch sein Schaffen, dieses besondere göttliche Wirken, ein ewiges, und es entsteht die Schwierigkeit, das Geschaffene, die Welt, zeitlich zu denken. Es ist nur eine ungenügende Auflösung, wenn man mit einigen Kirchenvätern und Theologen den schöpferischen Gedanken oder Plan von der Ausführung unterscheidet, jenen als ewig und diese als zeitlich betrachtet; denn so wird eine Veränderung, eine Succeßion in Gott gesetzt, und der Begriff der Ewigkeit und Unveränderlichkeit Gottes zerstört. In Gott fällt Denken und Thun völlig zusammen, und wenn wir sie auch unterscheiden, so dürfen wir damit doch keinen Wechsel und keine Succeßion in ihn hineintragen. Hiernächst könnte man nun mit Origenes versucht sein, Zeit und Ewigkeit sich unendlich nahe zu bringen und ihre Differenz

1) Diesen Gedanken haben neuere Philosophen, z. B. Fichte (Zeitschr. für Philosophie und spec. Theologie. 8. Bd. 2. Hft. S. 212 f.) dem Hegel'schen Pantheismus ausdrücklich entgegengehalten; ob sie aber dem christlichen Theismus genug thun, wenn sie das Verhältniß der Immanenz als die „Weltwirklichkeit" Gottes bestimmen, ob sie damit das pantheistische Selbstantialitätsverhältniß völlig beseitigen und Gott lediglich als die absolute Ursache der Welt durch seine weltschöpferische, erhaltende u. s. w. Thätigkeit denken, ist eine andere Frage. —

im Moment des Verschwindens, dennoch aber nicht als verschwunden, zu denken. Das ist der Fall, wenn man eine unendliche Reihe von Welten und Zeitaltern annimmt; denn so verliert man für die Zeit Anfang und Ende und hat eine ewige Dauer, und es würde dieser Begriff mit dem der Ewigkeit völlig zusammenfallen, wenn nicht dort die unendliche Dauer als eine successive, hier dagegen als eine successionslose gedacht würde. Allein dieser Unterschied ist gar nicht festzuhalten, und die darauf gebaute Ausgleichung des Gegensatzes kommt daher einer völligen Auflösung desselben gleich. Denn je mehr ich die Zeit, die bis auf den gegenwärtigen Tag gekommen ist, als eine wahre Zeit, als ein Nacheinander denke, desto weniger kann ich sie als eine unendliche und anfangslose denken, und je mehr ich sie als eine solche denke, desto weniger kann ich sie als ein Nacheinander oder zeitlich fassen. Der Begriff einer unendlichen Zeit ist ein widersprechender, und ganz richtig heißt es bei Thomas [1]), eine unendliche Zeit würde nicht bis auf den gegenwärtigen Tag gekommen sein.

1) Summ. P. I. qu. 46. art. 2.: si mundus semper fuit, infiniti dies praecesserunt diem istum. Sed infinita non est pertransire. Ergo nunquam fuisset perventum ad hunc diem: quod est manifeste falsum. „Man nehme an, sagt Kant (Kr. d. r. V. S. 454. 2. A.), die Welt habe der Zeit nach keinen Anfang: so ist bis zu jedem gegebenen Zeitpuncte eine Ewigkeit abgelaufen, und mithin eine unendliche Reihe auf einander folgender Zustände der Dinge in der Welt verflossen. Nun besteht aber eben darin die Unendlichkeit einer

Digitized by Google

Läßt sich also eine unendliche (anfangs- und endlose) Zeit nicht denken, ist sie vielmehr nothwendig anfangend und endend, so läßt sich doch dieses nicht begreifen. Denn da Anfang und Ende der Zeit zeitliche Bestimmungen sind [2]), so müßte ich, um sie als anfangend zu begreifen, eine Zeit denken, wo sie noch nicht war, und um sie als endend zu begreifen, eine Zeit setzen, wo sie nicht mehr sein wird. Aber dem zeitlichen Anfang kann eben so we-

---

Reihe, daß sie durch successive Synthesis niemals vollendet sein kann. Also ist eine unendliche verflossene Weltreihe unmöglich, mithin ein Anfang der Welt eine nothwendige Bedingung ihres Daseins."

2) Wenn ich mich hier wieder auf Kant berufe, so geschieht es nur zum Beleg des obigen Begriffs des Anfangs; es mag aber hier die ganze Stelle Platz finden, in der er obiger „Thesis", daß die Welt einen zeitlichen Anfang habe, die „Antithesis", daß sie der Zeit nach unendlich sei, entgegensetzt. Man setze, die Welt habe einen Anfang. „Da der Anfang ein Dasein ist, wovor eine Zeit vorhergeht, darin das Ding nicht ist, so muß eine Zeit vorhergegangen sein, darin die Welt nicht war, d. i. eine leere Zeit. Nun ist aber in einer leeren Zeit kein Entstehen irgend eines Dinges möglich; weil kein Theil einer solchen Zeit vor einem andern irgend eine unterscheidende Bedingung des Daseins, vor die des Nichtseins, an sich hat, (man mag annehmen, daß sie von sich selbst, oder durch eine andere Ursache entstehe). Also kann zwar in der Welt manche Reihe der Dinge anfangen, die Welt selber aber kann keinen Anfang haben, und ist also in Ansehung der vergangenen Zeit unendlich." Kr. d. r. V. S 455.

nig eine Zeit vorhergehen, als dem zeitlichen Ende eine Zeit nachfolgen. Der Begriff der Zeit ist der des Vorher und Nachher; habe ich also ein zeitliches Datum wie der Anfang der Zeit, zu dem ich kein Vorher, oder das Ende der Zeit, zu dem ich kein Nachher finden kann; so ist mir dasselbe eben deßhalb schlechthin unbegreiflich. Die Welt nun hat, sofern sie veränderlich ist, nothwendig einen zeitlichen Anfang, aber wir begreifen diesen Anfang nicht: statt dessen hat Kant die Antithesis aufgestellt: sie hat keinen Anfang, und so nicht eine Antinomie der Vernunft [1]), sondern nur seiner Vernunft und seines Denkens an den Tag gelegt. Denn wenn wir das nothwendig zu denkende — die Thesis: die Welt hat einen zeitlichen Anfang — nicht begreifen, so berechtigt dieß nicht zu der Antithesis: die Welt hat keinen zeitlichen Anfang. Wollte man aber den Kanon aufstellen, daß nur das als wahr anzunehmen sei, was wir begreifen, so muß man weiter gehen als Kant und die Thesis gänzlich verwerfen, womit alsdann die Unbegreiflichkeit und überhaupt die ganze Antinomie von selbst wegfällt: der Gegensatz des Ewigen und Zeitlichen ist aufgelöst und mit ihm alles Unbegreifliche beseitigt.

So hat der Pantheismus auch diesen Knoten entzwei gehauen. Der Schöpfungsbegriff — in welchem der Gegensatz Gottes und der Welt, des Ewigen und Zeitlichen, vorausgesetzt ist — sagt man, ist der Grundirrthum aller

---

1) Wie er den Widerstreit des Denkens in der obigen Thesis und Antithesis genannt hat. Vgl. Kr. d. r. V. S. 448 ff.

falschen Metaphysik [1]); ohne die Welt sei Gott nicht Gott, vor und außer der Weltschöpfung sei er selbst nur erst die abstracte Idee, die Selbstoffenbarung in der Welt gehöre zu seinem Begriff und Wesen [2]). „Der Schöpfungsbegriff, sagt Strauß [3]), setzt einen vor und abgesehen von der Schöpfung fertigen Gott voraus, welcher, wie ein fertiger Mensch zur Ausarbeitung eines Buchs, eines Kunstwerks, so sich zur Hervorbringung der Welt entschloß. Nach der Lehre der Philosophie und speculativen Theologie hingegen fällt das Setzen der Welt in den Proceß der Vollendung des absoluten Wesens auf ähnliche Weise hinein, wie in den Proceß der Vollendung eines menschlichen Individuums die Bildung und das Wachsthum seines Organismus: nicht als ob nach dieser Ansicht Gott einmal unvollendet gewesen, und erst mit der Zeit zur Vollendung gelangt wäre, sondern er ist von Ewigkeit fertig und vollkommen, aber er ist dieß nur, weil er von Ewigkeit her geschaffen hat und schafft; sein ewiger Eingang in sich selbst ist durch seinen ewigen Ausgang aus sich selbst bedingt.“ Was leistet nun aber dieser pantheistische Begriff des Absoluten? In blos formaler oder erkenntnißtheoretischer Beziehung hebt er die Wahrheit der

---

1) Fichte, Anweisung zum selig. Leben, S. 160 bei Strauß Glaubenslehre I. S. 659. Die verschiedenen Variationen über diesen Satz nach Joh. Scotus Erigena, Spinoza, Schelling, Hegel u. a. sind bei Strauß nachzusehen.

2) Hegel bei Strauß S. 642 f.

3) A. a. O. S. 659 f.

Vorstellung Gottes und der Welt als außer einander seiender und von einander verschiedener Dinge auf, und statt sie zum Begriff als dem Wahren fortzubestimmen, erklärt er sie für falsch. Die Vorstellung ist zwar überall noch nicht das Wahre, aber sie ist auch nicht falsch; sie ist ein unvollkommnes, unvollendetes Denken, auseinander liegenden Radien zu vergleichen, für welche das Centrum noch nicht gefunden ist, kurz ein abgebrochenes Denken, dem die Spitze der Vollendung fehlt. Ist aber die Vorstellung nicht falsch, so kann auch die Aufgabe des über sie sich erhebenden Denkens nicht sein, ihre Gegensätze zu vernichten durch Auflösung des einen Gliedes in dem andern oder beider in einem höhern dritten, — wie die monistische Neologie in ihrem Begriff des Absoluten die Wahrheit des Gegensatzes von Gott und Welt auflöst —, sondern sie zu versöhnen in einer Einheit, in der der Gegensatz aufgehoben im Sinne von gewahrt, nicht aber negirt ist. Betrachten wir aber jenen Begriff von der materialen oder metaphysischen Seite, so zerstört er nicht minder den Begriff des Absoluten als den der Welt. Denn das, was zu seiner Vollendung der Welt bedarf, ist nicht das Absolute; denn wenn es auch die Welt aus sich setzt und diese somit von ihm abhängig ist, so ist es selbst doch nicht unabhängig von ihr. Eben so ist die Welt hiernach zwar schlechthin abhängig von Gott, insofern er ihre Ursache, aber auch wieder nicht abhängig von ihm, inwiefern sie seine Vollendung ist. Wie die Wahrheit überhaupt, so postulirt insbesondere die religiöse den Begriff Gottes als des uneingeschränkt, in jedem Betracht absoluten Wesens, und

den der Welt als des schlechthin abhängigen Seins: beides ist in dem Ausdruck der Schöpfung aus Nichts auf die einfachste Weise dargelegt und so die Grundvoraussetzung aller Religion in der christlichen durch einen eigenen Lehrsatz festgestellt [1]). Nach der pantheistischen Weltanschauung ist dagegen nur in einem Betracht Gott schlechthin absolut und das Endliche schlechthin abhängig, in dem andern Betracht ist jener endlich und diese absolut. Will sie daher dem Vorwurf der Verendlichung Gottes entgehen, so fällt sie in den der Verunendlichung der Welt, und umgekehrt, wenn sie das letztere abzuwenden sucht, ist es ihr nur durch Einräumung des erstern möglich. Wenn nämlich Gott nur in der Welt und durch sie sich selbst vollendet, gleichwohl aber von Ewigkeit und allezeit vollendet sein soll, so ist dieß nur zu denken, wenn man das zeitliche Nacheinander, das successive Werden und sich Entwickeln der Dinge in der Welt als solches aufhebt und sie, mit Spinoza zu reden, sub specie aeternitatis betrachtet, also die Welt verunendlicht; wenn aber umgekehrt die Verunendlichung des

1) Dieses Vorzugs entbehren alle Religionen außer der alt- und neutestamentlichen, der der reine Schöpfungsbegriff durchaus eigenthümlich ist.

Schleiermacher (Glbl. I. S. 199 ff.) bestreitet der Schöpfungslehre ihren Ort in der Dogmatik und weist sie der Philosophie und den höhern Naturwissenschaften zu, aus Gründen, die von keinem Belange sind. Der eigentliche Grund, weßhalb sie in seine Dogmatik nicht paßt, ist der objective Character den sie hat, während nach ihm aller religiöse Inhalt in dem „frommen Selbstbewußtsein" aufgeht.

Endlichen zurückgewiesen und somit das successive Werden und sich Entwickeln des Endlichen in seiner Wahrheit festgehalten werden soll; so muß das Absolute und Ewige in die Sphäre des endlichen und zeitlichen Werdens herabgezogen, und dem Satze, daß Gott sich nur in der Welt vollende und ohne die Welt nicht Gott sei u. dgl., der andere, daß er ewig und allezeit in sich vollendet sei, aufgeopfert werden. Das letztere sucht der Pantheismus möglichst zu vermeiden und dagegen die Betrachtung der Dinge sub specie aeternitatis als die allein wahre, als die eigentliche Vernunftbetrachtung geltend zu machen. Inwiefern aber so an der Welt Wesen und Erscheinung unterschieden und jenes als das Göttliche, Ewige, wahrhaft Seiende, diese als das Nichtige, Vergängliche und Veränderliche gefaßt wird, hat diese Betrachtung gegenüber dem gemeinmenschlichen Denken keinen andern Werth als die Herabziehung des Göttlichen in das Weltliche. Denn nach diesem ist auch das in dem Wechsel der Dinge sich offenbarende Constante, das in den Erscheinungen zu Tag tretende Wesen der Dinge, die „Weltwirklichkeit", ein von dem göttlichen substantiell verschiedenes, endliches Sein. Diese Form der Betrachtung, das Göttliche in das Weltliche herabzuziehen, nimmt der Pantheismus dann in Anspruch, wenn er alle Jenseitigkeit läugnet und alles im Diesseits beschlossen sein läßt.

Sind wir also eben so wohl durch den Begriff Gottes als durch den der Welt schlechthin gehindert, entweder beide in einem höhern Dritten — dem Absoluten der speculativen Philosophie —, oder die Welt in Gott aufzulösen,

somit jene als das Moment zu setzen, in welchem dieser zu seiner Entwicklung und Vollendung kommt, so müssen wir doch die Abkunft der Welt aus Gott behaupten, also den Anfang und das Werden der Dinge aus dem anfangslosen, absoluten Sein erklären. Dieß geschieht im Schöpfungsbegriff.

In dem Satz, daß die Welt durch einen freien Willensact des in sich vollendeten und ohne sie an und für sich seienden Absoluten gesetzt sei, ist die Einheit des Gegensatzes, der in dem vorstellenden Denken als Gegensatz des Ewigen und Zeitlichen, des Seins und des Werdens u. s. w. auftritt, gefunden. Denn der freie Wille ist eben das einen Anfang setzende, etwas aus nichts hervorrufende Princip; der freie Willensact Gottes aber ist dieß schlechthin, somit absolut schöpferisch. Das ist die Art der freien Willensthätigkeit im Unterschied von der Naturthätigkeit, kraft welcher etwas nur aus einem schon vorhandenen entsteht und das Vorhandene die Stufen der ihm wesentlichen Selbstentfaltung durchläuft. So muß auch in Gott die immanente Thätigkeit, durch welche er sich von sich unterscheidend und mit sich einigend an und für sich ist was er ist, von der transeunten Thätigkeit unterschieden werden, durch die er ein Anderes außer sich frei hervorruft [1]). Daß aber in dem Begriffe des freien Willensactes jener Gegensatz zur Einheit vermittelt sei, läßt sich auf folgende Weise zeigen. Was durch einen freien Willen ist, muß nicht sein,

1) Ueber den Unterschied dieser beiden Thätigkeiten s. weiter unten und Q.Schrift 1. Hft. S. 71 ff.

ist nicht nothwendig; was aber nicht nothwendig ist, das ist nicht immer und nicht ewig, und was nicht immer und ewig ist, das hat zu sein angefangen, und ist somit zeitlich. Also hat die Welt, durch den ewigen freien Willen Gottes geschaffen, angefangen zu sein. Der scheinbar sich widersprechende Satz: Gott schafft die Welt ewig und doch ist sie zeitlich, findet also seine Auflösung in dem Mittelbegriff, daß das göttliche Schaffen ein freies Thun Gottes ist. Dasselbe ergibt sich noch allgemeiner aus dem, von dem Begriff der Persönlichkeit Gottes — wie wir sehen werden — unzertrennlichen Unterschiede der beiden Thätigkeiten in Gott. Setzt nämlich Gott durch seine immanente Thätigkeit erst so zu sagen sich selbst, so besteht seine transeunte Thätigkeit wesentlich darin, ein Anderes außer sich zu setzen. Ist also das Product dieser Thätigkeit wahrhaft ein Anderes außer Gott, so kann es nur zeitlich, veränderlich, zufällig u. s. w. sein, wenn Gott selbst ewig, unveränderlich und nothwendig ist. Doch diese Seite der Betrachtung unseres Problems kann erst später ins Klare gebracht werden.

Diese Bestimmung, daß die absolute Causalität — hier die schaffende — Wille, und die Schöpfung ein freier Willensact sei, ist von der höchsten Wichtigkeit, nicht blos insofern, als in ihr die Auflösung der Gegensätze des vorstellenden Denkens vollbracht und somit die wissenschaftliche Aufgabe ihrem Ziele — der Einheit — zugeführt ist, sondern auch in Bezug auf die Mißverständniße, welche die christliche Schöpfungslehre bis in die neueste Zeit herein hat erfahren müssen. Die Schöpfung „zuerst aus Nichts“,

dieses formell zwar bloß negative, seinem Inhalte nach aber höchst bestimmte Merkmal der christlichen Lehre, findet darin eine fast greifbare Deutung, und es ist, wenn man von den Philosophen etwas hält, darüber sich sehr zu verwundern, wie sie diese Bestimmung als den Widerspruch bezeichnen konnten, „über den noch Niemand ein verständliches Wort vorgebracht habe“ [1]). Ist denn der Wille nicht anerkanntermaßen ein schöpferisches Princip, das Vermögen, einen Anfang zu setzen, wie Kant sagte? Freilich vermag der endliche Wille keine Substanzen zu schaffen, aber hier haben die Kirchenväter ganz recht, wenn sie fast einstimmig darauf aufmerksam machen, wie der unendliche Wille eben nicht der endliche, sondern ein anderer, der allmächtige oder absolut schöpferische sei. Wenn man also nicht daran denkt, daß die Schöpfung aus Nichts das Werk eines Willens ist, ist sie freilich ein unverstandenes Wort, aber unverständlich darf man das nicht nennen, was man aus Mangel an Aufmerksamkeit nicht versteht. Die Schöpfung aus Nichts hat, wenn man sich über das Negative ihres Begriffs erhebt, daß die Welt weder aus der nothwendig und immer seienden göttlichen Substanz, noch aus einer ewigen Materie entstanden sei, den Sinn: die Welt sei aus dem Nichtsein ins Dasein getreten, sie sei geworden oder habe angefangen zu sein. Nun begreifen wir wohl, daß sie als Werk des göttlichen Willens angefangen habe, aber dieser Anfang selbst, wie über-

1) Fichte, bei J. H. Fichte Zeitschr. f. Philos. u. spec. Theolog. 9. Bd. 2. Hft. S. 200.

haupt jeder reine Anfang ist uns unbegreiflich. Folgt denn aber daraus, daß sie nicht angefangen? Diese augenscheinlich falsche Folgerung ist es, auf welcher in letzter Instanz die Annahme der Ewigkeit der Welt beruht. So schließt Kant: wenn die Welt einen Anfang hat, so muß eine Zeit vorhergegangen sein, darin die Welt nicht war, also eine leere Zeit; nun ist aber eine solche oder vielmehr irgend ein Entstehen in ihr nicht zu denken: also hat die Welt keinen Anfang [1]). Wenn ich zwar den Anfang der Welt selbst, also nicht bloß daß sie angefangen hat, begreifen sollte, so müßte ich allerdings eine Zeit vor der Zeit und ihr Entstehen darin, was undenkbar ist, wie Kant richtig gezeigt hat, begreifen wollen; allein muß ich denn, um festzuhalten, daß etwas ist, hier, daß die Welt angefangen hat, schlechterdings begreifen, wie es ist, wie sie angefangen hat? Offenbar nur, wenn ich nichts für wahr halten will, als was ich schlechthin begreife — der Kanon des absoluten Wissens, der für unsere Armuth viel zu vornehm ist, der zwar unserm Hochmuth schmeichelt, uns aber der Wahrheit nicht näher bringt, sondern ihr entfremdet. — Aus Nichts wird Nichts, ist freilich ein altes und unantastbares Axiom im Gebiete des Endlichen, aber auf das Unendliche hat es keine Anwendung, und vermag daher auch den Begriff der Schöpfung aus Nichts nicht umzustoßen [2]). Ist auch der endliche Wille, im Hin-

---

1) S. ob. S. 183. Anm.

2) Fichte (Zeitschr. Bd. 9. S. 206) kehrt diesen Satz gerade um und behauptet: „daß es gerade im Begriffe des abso-

blick auf welchen dies Axiom schon nur mehr als physische und mechanische Wahrheit gelten kann, doch nicht schlechthin schöpferisch; so durchbricht der absolute Wille jede somit auch diese Schranke. Stellt man aber den Satz auf, es könne in Wahrheit „Nichts entstehen oder vergehen“ [1]), so hat man dafür keine andere Stütze, als daß „durch dies völlige Neuentstehen eines vorher noch nicht dagewesenen unendlichen Universums, ebenso durch das für möglich gehaltene Wiedervernichten desselben, eine Veränderung wichtigster Art im Wesen und in dem Bewußtsein Gottes vorgehen“ müßte. Und stellt man ihm den andern zur Seite: Ohne Welt (Universum, unendliche Wirklichkeit) wäre Gott nicht Gott, d. h. mit Gottes Wirklichkeit ist auch die des Universums gesetzt [2]); so ist vorerst leicht zu zeigen, daß von solchen Sätzen aus das Hinausgehen über „die bloß pantheistische Auffassung der Weltimmanenz Gottes“ nur ein vermeintliches sein, oder nicht anders als mit Aufopferung der Consequenz stattahaben könne. Doch daran liegt uns hier nichts, genug, daß die in derselben Richtung mit Fichte thätigen Philo-

---

luten, wahrhaft schöpferischen Willens liegt, nichts Neues hervorzubringen, (sondern) nur zeitlich werden zu lassen das Ewige, während die Willensentwürfe, welche wir ausführen, durch veränderte Combination des uns vorausgegebenen Stoffes Neues erscheinen lassen“ — ein (wie er meint, nur für den oberflächlichen Blick) paradoxer Satz.

1) Fichte a. a. O. S. 200.

2) Fichte a. a. O.

sophen die Unvereinbarlichkeit des Hegel'schen Gottes mit der Idee des Absoluten [1]) klar erkennen und wenigstens den Uebergang zum reinen Theismus [2]) bewerkstelligen. Dagegen glauben wir die Stütze, welche man jenem Satz gegeben und woran sich auch die andern anklammern, um so mehr untersuchen zu müssen, als uns obliegt, den Beweis im Einzelnen zu führen, daß in dem Begriff der freien Weltschöpfung die Einheit der Gegensätze gegeben und alle die Schwierigkeiten, die man in der christlichen Schöpfungslehre findet, von ihm aus gelöst werden können.

Darunter ist die erste eben die Unveränderlichkeit Gottes, welche mit einer Schöpfung aus Nichts im Anfange der Zeit nicht bestehen zu können scheint, und worauf man den Satz begründet, daß mit Gottes Wirklichkeit auch die des Universums gesetzt sei und in Wahrheit Nichts entstehen oder vergehen könne. Wenn Gott zum Wollen der Schöpfung — sagt man [3]) —, die er früher nicht wollte, sich innerlich fortbewegt hat, so wird Ver-

1) Fichte, Zeitschrift 8. Bd. 2. Hft. S. 214.

2) Wie ich schon öfters darauf hingewiesen habe, so liegt in dem rein theistischen Begriff Gottes nicht nur, daß alles (die Welt, das Universum) schlechthin abhängig von ihm, sondern daß auch er schlechthin unabhängig von der Welt, daß er Gott sei ohne die Welt. So lange diese Seite des Begriffs des Absoluten von der Speculation nicht ebenso vollständig anerkannt ist als jene, wird zwischen dem Inhalt der Philosophie und dem der Religion eine schroffe Scheidewand befestigt sein.

3) Strauß a. a. O. S. 468 f. nach Erigena.

änderung und Zeit auch in sein inneres Wesen hineingebracht: er wäre gewesen ehe er schuf, und ein anderer vorher als hernach; darum muß die Schöpferthätigkeit und die geschaffene Welt als gleich ewig mit dem göttlichen Wesen begriffen werden". Dem setzen wir einfach entgegen: Gott will die Schöpfung ewig und er schafft ewig; wenn also in der Ewigkeit keine Succession ist, so geht auch keine Veränderung in dem göttlichen Wollen und Thun vor sich. Nun ist aber die Welt, obgleich Gott sie ewig schafft, nichts desto weniger zeitlich, denn er bringt sie durch einen freien Willensact hervor; folglich muß sie nicht sein und ist also auch nicht immer und ewig, sondern hat angefangen zu sein und ist zeitlich. Also ist zwar Gott, der ewig schaffende, unveränderlich Derselbe, aber das Geschaffene, die Welt, ist nicht ewig und unveränderlich, sondern zeitlich und veränderlich. Die ganze Irrung von Seiten der Philosophen liegt darin, daß sie wähnen, mit dem ewigen Schaffen Gottes sei die Ewigkeit des Geschaffenen gegeben, und dieß beruht darauf, daß sie das göttliche Schaffen nicht als ein freies anerkennen oder übersehen was darin liegt, der Grund hievon aber ist endlich die Läugnung oder Mißkennung der Persönlichkeit Gottes. Zu jenem Schluß: wenn Gott ewig schafft, so ist auch das Geschaffene ewig, ist das unbewachte Denken immer geneigt, und es machen ihn alle, er ist ein allgemeines Vorurtheil derer, die auf ihr Denken, darauf nicht reflectiren, daß wir auf alles Thun den Begriff der Zeit anwenden, weil alles endliche Thun ein zeitliches ist. Daß wirklich daraus, daß wir das göttliche Thun wie ein end-

liches betrachten und der Zeit unterwerfen, jener falsche Schluß entstehe, läßt sich leicht zeigen. Indem ich in diesem Moment dies schreibe, ist in eben diesem Moment auch dies Geschriebene. So urtheilt man denn auch: wenn Gott ewig schafft, so ist ewig auch das Geschaffene. Aber für's erste bedenke man, daß schon jenes nicht ganz richtig ist; schon im Endlichen ist die Thätigkeit der Ursache und ihr Product nicht in demselben Moment, sondern es verfließt eine Zeit, so klein sie auch sein mag; denn es gibt schon gar keinen Zeittheil, keinen zeitlichen Moment oder Augenblick, in dem nicht ein vorher und nachher ist, weil er sonst nicht zeitlich wäre. Diesen endlichen Standpunct der Betrachtung also auch angenommen, wie wir uns denn nie gänzlich von ihm lossagen können (weßhalb wir auch den zeitlichen Anfang der Welt nicht begreifen), müssen wir das göttliche Schaffen und das Geschaffene durch einen Zeitmoment trennen, jenes als vorher und dieses als nachher seiend doch immerhin annehmen. Aber statt dessen fassen wir Gott mit Allem, was er ist und thut, als ewig, und was nicht Er ist und was er als ein Anderes setzt als zeitlich, ohne aber diesen Gegensatz des Ewigen und Zeitlichen völlig zu begreifen, was nur sein könnte, wenn wir ihn monistisch völlig auflösten. Wir stimmen also zweitens Strauß ganz bei, wenn er sagt [1]): „es ist eine bloße Täuschung sich einzubilden, es lasse sich in der göttlichen Ewigkeit ein Punct befestigen, von welchem abwärts die Welt und Zeit beginne,

1) A. a. O. S. 652.

während rückwärts davon die pure Ewigkeit liege: ein solcher Punct macht ebenso das rückwärts wie das vorwärts Liegende zeitlich; denn in der Ewigkeit gibt es keinen festen Punct, von welchem ein Anfang ausgehen könnte, sondern jeder sinkt, wie man darauf fußen will, in das Bodenlose zurück" — nur müssen wir eben darin die Nothwendigkeit erkennen, das Product der schöpferischen That Gottes als ein zeitliches zu denken ungeachtet die That selber ewig ist, und sie deßwegen so denken, weil sie eine freie That ist.

Die zweite Schwierigkeit, welche den Origenes zu seiner Theorie von einer unendlichen Weltenreihe verleitete, wird gewöhnlich so ausgesprochen: was that denn Gott, bevor er die Welt schuf? und wenn es zu seinem Wesen gehört, der allmächtige, allgütige und allweise zu sein, wie war er von Ewigkeit her Schöpfer und Herr, wenn die Welt nicht ewig ist, wenn sie einen zeitlichen Anfang hat? Wenn Gott bis zur Weltschöpfung ruhte und nun auf einmal als Schöpfer thätig ward, wenn er anfing in das Verhältniß zur Welt als ihr Schöpfer und Herr zu treten, wie nothwendig scheint angenommen werden zu müssen wenn die Welt nicht ewig ihm zur Seite stand, so ist ja offenbar eine gewaltige Aenderung nicht bloß in seinen Beziehungen nach Außen, sondern in seinem innern Wesen selbst vor sich gegangen u. s. w. 1). Man sieht wohl, alle diese Bedenken entspringen aus derselben Quelle,

1) Strauß trägt diese Einwendungen, a. a. O. S. 645 ff., ohne scharfe Sonderung vor, wie sie denn auch aufs engste zusammenhängen.

daraus, daß man das ewige göttliche Schaffen mit der Zeitlichkeit des Geschaffenen nicht zusammen reimen kann, und führen auf Eins hinaus, daß nämlich unter Voraussetzung des christlichen Schöpfungsbegriffes eine Veränderung in dem Wesen und den Beziehungen Gottes sich zu ergeben scheine. Insofern ist unsere Antwort schon im Vorigen gegeben; es kann aber nur zu ihrer Erläuterung beitragen, wenn wir die Bedenken noch einzeln berücksichtigen. Wenn man die Welt nicht als ewig, sondern zeitlich anfangend sich dachte, so glaubte man das göttliche Schaffen selbst auch als ein im Moment dieses Anfangs erst vor sich gehendes und nicht schon von Ewigkeit her vorhandenes begreifen zu müssen: also ruhte Gott, bevor er schuf. Allein das ist, wie gezeigt, nur ein Irrthum. Ist Gott von Ewigkeit her schaffend, so geht dieser seiner Thätigkeit keine Ruhe voraus, und ist also auch von einer Veränderung keine Rede. Ferner: so gewiß Gott von Ewigkeit her die Welt schafft, so gewiß war er allezeit als der allmächtige, allgütige und allweise sich manifestirend, als der Schöpfer und Herr der Welt thätig. Aber daraus folgt nicht, daß die Welt selbst ewig oder von Ewigkeit her ist; denn sie ist kein Moment in Gott, keine nothwendige Bestimmung seines eigenen Seins und Wesens, sondern das Product seiner freien Willensbestimmung. Darauf hat man gar nicht geachtet, und konnte sich deßhalb auch nicht anders aus den Fallstricken des reflectirenden Verstandes retten, als entweder durch einfache Berufung auf die positive Lehre [1]), oder durch Theo-

1) Wie Thomas gethan; s. die zweitnächste Anmerkg.

rieen, wie die des Origenes, der ein Mittelding zwischen Ewigkeit und zeitlichem Anfang in seiner unendlichen Weltenreihe aufstellte, oder wie Andere nach dem Vorgange der Platoniker zwar die Ewigkeit der Welt behaupteten, aber nichts desto weniger ihre schlechthinige Abhängigkeit von Gott, der allein aus sich ist, festsetzten. So führte man den Gegensatz des Ewigen und Zeitlichen auf den der Ursache und Wirkung zurück und ließ zwischen Gott und Welt gar kein Verhältniß jener Art bestehen [1]). Aber mit Recht verwarf diese pantheistische Vorstellung Augustin [2]); sie hebt ebenso den Begriff des Absoluten auf,

1) Erigena (de divis. nat. III, 8. bei Strauß S. 654): Deum praecedere universitatem credimus non tempore, sed ea sola ratione, qua causa omnium ipse intelligitur.

2) Die Stellen bei Strauß S. 653 f. — Die Scholastiker eigneten sich zwar diesen Gedanken nicht an, doch ist es merkwürdig zu sehen, wie sie ihn auch nicht geradezu verwarfen. Er hat eine gewiße Wahrheit, aber in einem ganz andern Verhältniß, nämlich in Bezug auf die Erhaltung der menschlichen Seele in ewiger Fortdauer oder Unsterblichkeit. Doch davon kann hier nicht weiter die Rede sein. In Beziehung auf die Schöpfung sagt Thomas (summa P. I. qu. 46. art. 2. ad 1.): Philosophorum ponentium aeternitatem mundi duplex fuit opinio. Quidam enim posuerunt, quod substantia mundi non sit a Deo — die Welt ewig und unabhängig von Gott —: et horum est intollerabilis error. Quidam autem sic posuerunt mundum aeternum, quod tamen mundum a Deo factum dixerunt — die Welt ewig aber abhängig von Gott —. Non enim mundum temporis

wie die Annahme einer ewigen Dauer den Begriff der Succession oder der Zeit. Hätte man zwischen dem göttlichen

---

volunt habere, sed suae creationis initium, ut quodam modo vix intelligibili semper sit factus. Sofort zeigt Thomas, daraus, daß Gott der Urheber der Welt sei, könne nicht geschlossen oder bewiesen werden, sie habe einen Anfang, sondern das könne eben so gut mit der Ewigkeit der Welt bestehen: quia creatio, qua mundum produxit, non est mutatio successiva, ut qu. 45. art. 2 dictum est. Deßgleichen bestreitet er die Behauptung, daß die Welt nicht ewig sein könne, weil sie sonst Gott gleich gesetzt würde in der Ewigkeit: quia esse divinum est esse totum simul absque successione, non autem sic est de mundo l. c. ad 2. Dieß läuft also darauf hinaus, was wir schon oben (S. 182.) gewürdigt, daß die ewige Dauer der Welt eine successive, die Ewigkeit Gottes aber ohne alle Succession sei. Der Grund, weßhalb Thomas jene Folgerung eben so wenig zugibt, als die, daß, wenn die Welt nicht zu sein angefangen hätte, bis auf den gegenwärtigen Tag unendlich viele Tage verflossen und es gar nicht bis auf diesen Tag gekommen wäre, und den Gedanken eines ewigen Daseins der Welt nicht geradezu verwirft, liegt in seiner Ansicht, daß die Lehre von einem Weltanfang reine Glaubenslehre sei — wie die Trinitätslehre (qu. 32. art. 1) — und nicht wie andere Glaubenslehren dem wissenden Verständniß nahe gebracht werden könne (Mundum incepisse est credibile, non autem demonstrabile vel scibile, qu. 46. art. 2. in corp)., ein Satz, der sich nicht rechtfertigen läßt. Es gibt in dieser Beziehung keine Ausnahme unter den Dogmen; wie sie alle auf Glauben beruhen, so lassen sich auch alle zum Wissen erheben.

Wesen und den nothwendigen Bestimmungen desselben einerseits, und andererseits zwischen dem göttlichen Willen und den freien Bestimmungen desselben (wovon unten) gehörig unterschieden, somit sich an den Begriff des persönlichen Gottes im vollen Sinne des Wortes gehalten; so wären diese Abwege gänzlich vermieden worden.

Den obigen Einwendungen stellt Augustin den Satz entgegen: die Welt ist nicht in der Zeit, sondern mit der Zeit erschaffen worden, d. h. die Zeit ist selbst nur eine gewiße Bestimmtheit der Welt; daher liege allen jenen Fragen und Bedenken ein Hinaustragen der Zeit über die Welt zu Grund und seien dieselben somit unberechtigt [1]). Auf die Frage: was that Gott, ehe er die Erde schuf? will Augustin nicht spöttisch abweisend antworten, wie einer geantwortet haben soll: „Gott bereitete die Hölle für die fürwitzigen Frager", sondern eher noch seine Unwissenheit offen bekennen; wenn es aber gewiß sei, daß Gott auch die Zeit geschaffen, und also vor seiner Schöpfung keine Zeit war, so falle auch die Frage hinweg was er damals gethan: non enim erat Tunc, ubi non erat tempus (Confess. lib. XI. c. 12.). Und in der That ist dieß keine bloße Abfertigung, aber eine ausreichende Antwort eben so wenig: sie enthält einen ganz und gar richtigen Gedanken, wenn sie ihn auch nicht bestimmt ausspricht, und den ersten Schritt zur dialectischen Lösung

1) Ueber diesen Ausdruck geht Strauß mit allzu vornehmer Art hinweg; er ist nicht so leer und verächtlich als es nach ihm scheint.

des Gegensatzes des ewigen göttlichen Schaffens und der Zeitlichkeit des Geschaffenen. Dagegen ist der andere, später mehr gebrauchte Ausdruck, die Welt sei im Anfang der Zeit geschaffen worden, wenn er etwas anderes als jener bedeuten soll [1]), schon viel weniger angemessen. So wie er vorliegt, verlegt er den göttlichen Schöpfungsact gewissermaßen auf die Gränzscheide zwischen Zeit und Ewigkeit und sucht darin die Vermittlung jenes Gegensatzes. Aber dadurch wird einerseits die Ewigkeit des göttlichen Schaffens, andrerseits die Zeitlichkeit des Geschaffenen auf eine Spitze gestellt, auf der sie sich nicht halten können, und jene ist in Gefahr in die Zeit herab-, diese in die Ewigkeit hineinzufallen, eine Betrachtungsweise, die ihrem dogmatischen und speculativen Werthe nach der des Origenes völlig gleich kommt. Von der irrigen Ansicht ausgehend, als ob mit der Ewigkeit des göttlichen Schaffens auch die Ewigkeit der Welt gegeben sei, andrerseits aber doch Bedenken tragend, das göttliche Thun als ein zeitliches, in der Zeit vor sich gehendes zu nehmen, ist man auf diese falsche Vermittlung gerathen. Jene Ansicht beruht, wie

---

1) Daß dieß gewöhnlich nicht der Fall war, mag Thomas beweisen. Non dicuntur in principio temporis res esse creatae quasi principium temporis creationis sit mensura, sed quia simul cum tempore coelum et terra creata sunt, Summ. P. I. qu. 46. art. 3. ad 1. So ist denn auch die Bestimmung der 4. lateran. Synode unter Innocenz III: — — Deus, qui sua omnipotenti virtute simul ab initio temporis utramque (spiritualem et corporalem) de nihilo condidit creaturam — zu erklären.

schon gezeigt, auf der Betrachtung des göttlichen Thuns aus dem Gesichtspuncte der Zeit, also auf einem falschen Grund, und schon deßhalb fällt diese Vermittlung in sich selbst zusammen. Folgert man: ist die Welt im Anfange der Zeit geschaffen, so gab es keine Zeit, wo sie nicht war, so ist der weitere Schluß: also war sie immer, und damit die Behauptung einer ewigen Dauer der Welt um so weniger zu umgehen, als gerade dadurch die Zeitlosigkeit der göttlichen Schöpfung gesichert werden soll. Folgert man aber andrerseits, daß die Welt als im Anfange der Zeit geschaffen nicht ewig sei, sondern angefangen habe zu sein; so ist nun auch der göttliche Actus aus der Ewigkeit herausgerückt, was man doch eben beseitigen wollte. Also genügt diese Betrachtung in keiner Weise, und muß als eine gänzlich verunglückte aufgegeben werden.

Behauptet man nun aber die Weltschöpfung, wie wir gethan und darin die Auflösung des ganzen Problems nachgewiesen zu haben glauben, als einen freien Willensact Gottes, somit daß Gott die Welt nicht habe schaffen müssen, sondern sie auch nicht schaffen können; so erheben sich dagegen beträchtliche Schwierigkeiten. „Wenn seiner Güte das Insichselbstbleiben nicht genügte, so war ihm eben vermöge seiner Güte die Mittheilung an die Welt Bedürfniß" [1]). „Vor oder ohne die Ausführung seines Zweckes hat Gott etwas gefehlt: er erscheint also vor oder ohne die Weltschöpfung noch nicht als der Selbstgenugsame, Absolute, die Schöpfung der Welt gehört zur Verwirklichung

1) Strauß I. S. 630.

seines eigenen Wesens, und es hatte ihm somit nicht freigestanden, sie auch ungeschaffen zu lassen" [1]), mit einem Wort, der allmächtige, gütige, liebevolle d. h. der weltschöpferische Wille ist Gott wesentlich, und ohne ihn ist er nicht, was er ist, das absolute Wesen. Aber daraus folgt nicht, daß die Bethätigung dieses Willens nothwendig und keine freie sei, außer wenn ich überall schon voraussetze, Gott sei an sich kein selbstbewußtes und freies, d. i. persönliches Wesen. Lasse ich dagegen diese Voraussetzung fallen und nehme Gott als persönliches Wesen an, so stellt sich die Sache auf einmal ganz anders; jetzt muß ich sagen, der weltschöpferische Wille ist dem persönlichen Gott als ein freier wesentlich; er kann nicht bloß nicht fehlen, sondern er kann auch nicht bewußtlos und unfrei nur eine blinde und nothwendige Actuosität sein. „Man sagt — bemerkt Hegel [2]) —: Gott hat die Welt erschaffen; so spricht man dieß als so eine Bestimmung aus, die sein kann oder auch nicht; es ist eine gleichsam willkührliche, zufällige Bestimmung, die nicht zum Begriff Gottes gehört. Vielmehr aber ist Gott als Geist wesentlich Selbstoffenbarung, dieses ist sein Begriff. Gott vor und außer der Erschaffung der Welt ist selbst nur erst die abstracte Idee; nicht als Schöpfer gefaßt, wird er mangelhaft aufgefaßt: ohne Welt ist Gott nicht Gott". Damit ist indeß nichts bewiesen, als daß eine mangelhafte, verkümmerte Vor-

---

1) Strauß S. 633 vgl. S. 636.

2) Religionsphilosophie II. S. 157 f. vgl. S. 181 worauf sich Strauß S. 642. beruft.

stellung des Wahren — wie so oft geschieht — zur Rechtfertigung und Beschönigung des Falschen mißbraucht wird. Die Manifestation Gottes, die Offenbarung seiner Macht, Weisheit und Liebe: wie könnte sie etwas zufälliges, die ewige Schöpfung eine nur so einmal geschehende That sein? Aber eine freie That ist sie, somit weder eine nothwendige Bestimmung seines Wesens, noch ein Act, durch den sich Gott erst gleichsam frei macht und sich als Persönlichkeit vollendet, sondern die freie Handlung des in sich vollendeten, ewig an sich persönlichen Gottes. Diese freie That ist sodann eben so wenig eine zufällige, willkührliche, weil dieß mit seiner Absolutheit, wie jenes mit seiner Persönlichkeit, nicht vereinbarlich wäre. Also weder nothwendig, noch zufällig, weder eine Bestimmung seines Wesens, noch durch dasselbe nicht bestimmt. Denn um die Zufälligkeit und Willkühr von den göttlichen Handlungen zu entfernen, müssen wir uns auf sein unveränderliches, absolutes Wesen berufen und somit einräumen, daß sein freies Thun durch sein Wesen irgendwie bestimmt werde, ohne darum eine nothwendige Bestimmung desselben zu sein, womit die Freiheit desselben nicht bestehen könnte. Dürfte man Potenz und Actus in Gott unterscheiden, so wäre die Auflösung dieses Gegensatzes leicht; wir würden sagen: die Kraft, der Wille zu schaffen gehört zum Wesen Gottes, aber die wirkliche Bethätigung dieser Kraft, die bestimmte Willensäußerung, ist ein über das Wesen hinausliegendes, ist freie That; wie man z. B. von einem Künstler sagt, daß die kunstschöpferische Kraft zu seinem Wesen als Künstler gehöre, diese oder jene bestimmte

Kunstschöpfung aber nicht, sondern etwas freies sei. Aber diese Unterscheidung ist, wie schon früher bemerkt [1]), inadäquat, sofern in Gott keine Potentialität und kein Uebergehen a potentia ad actum angenommen werden kann. Können wir nun auch für die Freiheit der göttlichen Handlung keinen völlig adäquaten, absoluten Begriff finden und müssen wir uns stets an Unterscheidungen halten, die dem Absoluten nicht ganz angemessen sind; so finden wir doch wohl solche, die weniger unangemessen sind als jene.

Das Persönlichsein gehört zum Begriff und Wesen Gottes, also auch das persönliche, d. i. selbstbewußte und freie Handeln; aber diese und jene freie Handlung ist davon zu unterscheiden. Denn wollte man auch sie als zu seinem Wesen gehörig betrachten, so könnte man zwar dieses selbst als ein durch und durch freies bestimmen und alles göttliche Thun ohne Unterschied dafür erklären; allein offenbar verlören wir damit den Begriff der Persönlichkeit Gottes, welcher nur in der Unterscheidung seiner von dem Begriffe des Seins oder Wesens festzuhalten ist [2]), und das als ein freies vorausgesetzte göttliche Sein oder Thun wäre in Wahrheit nichts weniger als dieß. Es würde uns das innerliche sich Wissen und Wollen Gottes, die immanente Thätigkeit, durch welche er der Dreieinige, in sich vollendet, persönlich und frei ist, zusammenfallen mit dem in ihr begründeten, selbstbewußten und freien Thun Gottes in Bezug auf Anderes — der

1) Q.Schrift 1. Hft. S. 42. 72.

2) Vgl. Q.Schrift 1. Hft. S. 73.

transeunten Thätigkeit — folglich die Welt in Gott hereingesetzt und er nur in ihr persönlich und frei sein [1]). So will es der Pantheismus. „Was man die innere Selbstoffenbarung Gottes in seinem dreieinigen Wesen nennt, ist nur die Abstraction der Seite der Identität des absoluten Lebens mit sich selbst, in welche die Seite des Unterschieds nur als leichte Schattirung hineinfällt, und eben so ist die Welt nur die Abstraction der Seite des Unterschieds, durch welchen die Identität nur als das verborgene Band der Kräfte sich hindurchzieht: während in der Wirklichkeit, oder für das speculative Erkennen, beide Seiten nur mit und durcheinander, in der lebendigsten Einheit sind" [2]). Lassen wir also diesen Irrthum fallen, so erscheint uns jede göttliche Handlung, durch die er nicht sich selbst, sondern ein Anderes setzt, als nicht zu seinem Wesen gehörig, als ein freies Thun auf dem Grund seines Freiseins. Aber freilich kann das freie Thun Gottes als des unveränderlichen, absoluten Wesens kein willkührliches und zufälliges sein, sondern wie die Zufälligkeit und Willkühr im Handeln schon beim Menschen durch das, was wir seinen Character nennen, entfernt wird, so ist das absolute und unveränderliche Wesen davon schlechthin frei. Darum ist aber sein Thun doch ein freies und kein nothwendiges, keine Wesensbestimmung. Denn wie der Mensch von Character, in seinem Handeln durch Grundsätze, durch sein festgestelltes Wesen bestimmt, dennoch wahrhaft frei

1) Q.Schrift a. a. O. S. 71 ff.

2) Strauß S. 640 f.

handelt, inwiefern er diese Grundsätze sich selbst gegeben, sein Wesen so und nicht anders selbst festgestellt hat, und nicht seine individuelle Natur, sondern sein moralisches Wesen ihn leitet; so ist auch Gott vermöge seiner absoluten Persönlichkeit, in der die bloße Natur ganz aufgeht, absolut frei und der Zufälligkeit und Willkühr im Handeln absolut überhoben. Seine verschiedenen Handlungen sind die eines absoluten, unveränderlichen, nie wankenden Willens, und insofern nur Ein Handeln, nur Ein Thun. Will man also deßhalb, weil in Gott nicht so fast diese und jene Handlung, als vielmehr nur Eine angenommen werden kann, das freie Handeln im Unterschied von der freien Handlung als bloß abstract fallen lassen; so muß auch die obige Bestimmung aufgegeben werden, zufolge deren wir sagten, das freie Handeln gehöre zu seinem Begriff und Wesen, die bestimmte freie Handlung aber falle darüber hinaus, und die andere festgehalten werden, wornach wir das Freisein von dem freien Thun, das Physische von dem Moralischen, überhaupt Wesen und Persönlichkeit unterscheiden. In seiner Abhandlung über das Wesen der Freiheit hat Schelling sehr wohl gefühlt, daß ohne irgend einen solchen Unterschied der Begriff der Persönlichkeit und Freiheit Gottes gar nicht behauptet werden kann. Er unterschied deßhalb in Gott den Willen des Grundes von dem Willen der Liebe, dem sich selbst offenbarenden, mittheilenden, weltschöpferischen Willen, und betrachtete diesen als schlechthin frei und sein Werk als That und Handlung. Dadurch erhob er sich über den Standpunct des Pantheismus, dem diese Unterscheidung nur eine ab-

stracte ist, zu dem theistischen Gedanken zweier Thätigkeiten in Gott, einer immanenten, durch die sich Gott so zu sagen selbst setzt und als persönliches Wesen verwirklicht, und einer transeunten, die in jener ihren Grund hat, und wodurch Gott Anderes, die Welt verursacht. Aber bis zu dieser rein theistischen Bestimmung des von ihm anerkannten Unterschiedes vermochte er nicht vorzudringen, vielmehr sank er in seine pantheistische Stellung wieder zurück, indem er nicht den Willen des Grundes, die immanente Thätigkeit, sondern den Willen der Liebe, den weltschöpferischen, die transeunte Thätigkeit als diejenige begriff, durch welche Gott sich selbst erst persönlich werde, so daß also Gott nicht in sich, in dem Unterschied und der Einheit von Vater Sohn und Geist, sondern im Unterschied und der Einheit seiner und der Welt zum Selbstbewußtsein und zur Persönlichkeit kommt [1]. Mit Recht hat daher Strauß [2]) ihm entgegen gehalten, daß man nur den Willen eines solchen Wesens, das bereits Person ist, als einen freien denken könne, einen Willen dagegen, durch welchen sich die Persönlichkeit erst bilden soll, müße man immer noch zu demjenigen rechnen, was er (Schelling) den Willen des Grundes oder den unwillkührlichen Drang der ewigen Natur zur Selbstoffenbarung nenne, und auf Frauenstädt [3]) sich berufen, welcher treffend bemerkt: die Schöpfung als eine freie That behaupten,

1) Vgl. Q.Schrift a. a. O. S. 75.

2) Glbl. I. S. 642.

3) Die Freiheit des Menschen und die Persönlichkeit Gottes S. 13 f.

diese Freiheit aber hernach nur darein setzen, daß Gott zu seinem Andern oder zur Welt sich als zu sich selbst verhalte, heiße mit dem Ausdruck, Freiheit, spielen. Ist daher einerseits darauf zu bestehen, daß Gott in seiner immanenten Thätigkeit — dem Willen des Grundes — sich als persönliches, d. i. selbstbewußtes und freies Wesen vollendet, so muß andrerseits die transeunte Thätigkeit — der Wille der Liebe — als das persönliche Thun, als das selbstbewußte und freie Handeln Gottes begriffen werden, das nur insofern ein wahrhaft persönliches sein kann, als Gott wahrhaft persönlich ist, das somit seine Persönlichkeit in keiner Weise erst begründet, sondern ganz und gar durch sie begründet wird.

Da die Action eines Wesens ihrem Character nach durch die Natur dieses Wesens bedingt ist, so fragt es sich, ob das absolute Wesen, der unveränderliche Wille als freithätig gedacht werden könne und in welchem Sinne, wie insbesondere die weltschöpferische Thätigkeit Gottes als eine freie zu begreifen sei. Zur Freiheit einer Handlung wird erfordert das Handeln- und Nichthandelnkönnen (wie die Scholastiker sagten: die libertas contradictionis) und das dieses oder ein anderes Thunkönnen (die libertas contrarietatis), überhaupt das so berufene Wahlvermögen (liberum arbitrium, indifferentia voluntatis). Gott mußte also, wenn er die Welt frei schuf, sie schaffen und nicht schaffen, diese oder eine andere Welt schaffen können. Der durch diese Merkmale bestimmte Begriff des freien Thuns mag in seiner Anwendung auf Gott große Einschränkungen erleiden, — weil doch der end-

liche freie Wille etwas anderes als der unendliche ist und jene Merkmale zunächst nur von dem erstern gelten —; aber eine gänzliche Auflösung derselben würde die Freiheit des göttlichen Willens selbst zerstören. Insoweit hatte Leibnitz vollkommen recht, wenn er die Freiheit der weltschöpferischen göttlichen That nur unter Voraussetzung einer Wahl in Gott glaubte behaupten zu können. „Gott wählt, sagt er [1]), zwischen mehreren Möglichkeiten, und wählt darum frei: dann erst wäre keine Wahl, keine Freiheit, wenn nur Eines (eine Welt) möglich wäre". Andrerseits ist aber nach Leibnitz Gott als dem vollkommensten Wesen auch wieder nur Eines möglich, nämlich die beste Welt zu schaffen; aber die damit zugegebene Nothwendigkeit des göttlichen Wollens und Thuns ist nur eine moralische, keine metaphysische. „Wenn Gott etwas schaffen will, sagt er [2]), so entsteht gleichsam ein Streit unendlich vieler sich zur Wirklichkeit drängenden Möglichkeiten, unter welchen diejenige, die am meisten Realität und Vollkommenheit in sich vereinigt, den Sieg davon trägt und von Gott verwirklicht wird. Zwar ist dieser Streit ein lediglich ideeller, oder er ist nur der Zusammenstoß entgegengesetzter Gründe in dem allervollkommensten Verstand, welcher sofort das Beste auswählt; aber eben zu dieser Wahl des Besten ist Gott nur moralisch, nicht metaphysisch, genöthigt". Dagegen wendet Schelling [3])

1) Bei Schelling über das Wesen der Freiheit S. 485 f.
2) Bei Strauß S. 634 f.
3) A. a. O. S. 486.

ein, daß zwar formell, oder ohne auf die göttliche Wesenheit zu sehen, unendliches (unendlich viele Welten) möglich gewesen und noch sei; allein dieß heiße die göttliche Freiheit durch einen Begriff behaupten wollen, der an sich falsch, und blos in unserm Verstande, aber nicht in Gott möglich sei, in welchem ein Absehen von seinem Wesen oder seinen Vollkommenheiten wohl nicht gedacht werden könne. In dem göttlichen Verstande sei, wie nur Ein Gott, auch nur Eine mögliche Welt [1]).

Leibnitzens Unterscheidung der moralischen Nothwendigkeit von der metaphysischen Freiheit in Bezug auf den weltschöpferischen Act Gottes ist der Analogie des menschlichen Verhaltens entnommen. Das endliche Vernunftwesen hat mehrere Gegenstände vor sich, unter denen es wählen kann; es kann verschiedene Plane zu irgend einem Zweck entwerfen, von denen es diesen oder jenen zur Erreichung desselben ausführen kann. Darin und insoweit ist es nach Leibnitz frei. Aber je mehr es moralisch vollkommen ist, desto mehr wird es sich für den besten Plan bestimmt sehen und so gewissermaßen — rein materiell — desto unfreier sein. Denkt man sich nun das allervollkommenste Wesen, so ist dieses der vollkommenste Verstand und der vollkommenste Wille. Ist ihm in jenem eine Unendlichkeit von Planen der Selbstoffenbarung oder

1) Strauß beruft sich (S. 635) gegen die Leibnitz'sche Vorstellung auf Herder: zweifelndes Ueberlegen und wählendes Beschließen sei mit der Natur des unendlichen, unveränderlichen Geistes unvereinbar u. s. w.

der Mittel zum Zweck vorgehalten und es insofern unendlich frei; so wird ihm von diesem nur ein Plan — der beste — für die Ausführung übrig gelassen, und insofern ist es unfrei oder genöthigt.

Das Fehlerhafte dieser Darstellung liegt offenbar zunächst darin, daß die Freiheit in die Verstandeswahl gesetzt wird, was nicht bloß in Bezug auf Gott, sondern auch schon in Bezug auf das endliche freie Wesen unstatthaft ist. Die Freiheit und freie Selbstbestimmung muß im Willen selber gesucht werden, und nicht außer ihm im Verstande. Denn wenn auch der Wille eines Vernunftwesens, einer Person, immer ein selbstbewußter, überlegter, mit Vor- und Absicht vorfahrender, kurz kein blinder ist; so liegt darin wohl eine Eigenschaft des persönlichen, aber nicht die des freien Willens, um die es sich handelt, und die, wie gesagt, nur im Willen selbst gefunden werden kann. Daher muß in Bezug auf den göttlichen Willen selbst eine gewiße Wahl in Anspruch genommen werden; denn das bloße Wollen, die bloße Spontaneität ist überall noch kein freies, selbst wenn es ein durchaus bewußtes, helles und klares wäre. Nehmen wir aber auch an, daß das Wahlvermögen die Wurzel des freien Willens und von ihm unzertrennlich ist, so steht doch der Wille, je mehr er in der Wahl ist zwischen mehreren nach ihrer Vollkommenheit verschiedenen Planen oder nach ihrer Güte verschiedenen Objecten, der wahren Freiheit desto ferner, und umgekehrt ihr desto näher, je weniger diese Wahl für ihn statt findet. Der Wille daher, welchem die Wahl zwischen verschiedenen Objecten völlig fremd ist, ist der absolut freie, und diese

Freiheit ist die des göttlichen Willens, welcher ohne zu schwanken schlechthin nur Eines, das Beste, will. In formeller Beziehung gilt dagegen das gerade Gegentheil: je mehr dem Willen die Wahl zur Seite steht, desto freier ist er, und umgekehrt. Allein diese Betrachtung hat keinen andern Werth, als das Wahlvermögen als ein wesentliches und nothwendiges Moment zu erweisen für den Willen durch alle Grade seiner Freiheit hindurch, von dem actu am wenigsten freien bis zu dem freiesten. Dieß ein für alle mal vorausgesetzt, ist nun ferner zu bemerken, daß der noch in der Wahl begriffene, von ihr noch nicht los- und zur Entscheidung gekommene Wille nicht schon der freie, sondern der noch im Freiwerden begriffene Wille ist. Der freie Wille ist das wirkliche freie Wollen und Thun, der Wille, der sich über seine bloße Natur — die Wahl — durch die That erhoben hat, der entschiedene Wille. In der Entscheidung, in der That des Willens ist das Gleichgewicht der Momente seiner Natur — das Wollen- und Nichtwollenkönnen, dieses oder jenes Wollenkönnen — aufgehoben, indem das eine zum Actus emporgehoben, das andere als bloße Potenz zurückgelassen wird, und diese That ist in ihrem Anfang und ihrer Fortbehauptung eine desto freiere, je mehr die Potenz des Gegentheils und des Andern überwunden, je kraftloser sie geworden ist durch die Entschiedenheit und Kraft des Willens. So lange sie vorhanden ist und in dem Maaße als sie vorhanden ist, wirkt sie wie ein schweres Gewicht hemmend auf die Energie des Actus ein; der Wille ist daher desto unfreier, je unentschiedener er ist und er ist um so unentschiedener, je

realer, lebendiger und wirksamer die immanente Potenz des Andern ist. Diese Potenz ist aber dem freien Willen wesentlich und kann daher nicht gänzlich verschwinden, ohne daß er aufhörte ein freier zu sein. Als bloße Potenz des Gegentheils und des Andern d. h. schlechthin ist sie dem freien Willen wesentlich, aber als Hemmung des Actus in irgend einem bestimmten Grade keineswegs; so erscheint sie vielmehr als ein fließendes Moment, das unendlich viele Grade durchläuft von da an, wo sie den Act nicht aufkommen läßt und den Willen in der Indifferenz festhält, bis dahin, wo sie als Hemmung im Verschwinden begriffen ist und den Willen absolut frei läßt. Als bloße Potenz schlechthin gesetzt ist sie als Hemmung im Moment des Verschwindens gesetzt. Setzen wir sie als gänzlich verschwunden, so ist der Begriff der Freiheit aufgelöst; setzen wir sie aber in irgend einem bestimmten Grade vorhanden, so haben wir den endlichen freien Willen, einen Willen, der dem absoluten Wesen nicht eignet. Wir bleiben daher, wie weit wir auch den Denkproceß fortführen mögen, immer in einem, wiewohl immer mehr sich verringernden Widerstreit zwischen der Freiheit und der Absolutheit des göttlichen Willens. Um ihn als einen freien zu erfassen, müssen wir innerhalb jenes regressus in infinitum von immer geringern Stärkegraden der Potenz des Gegentheils und des Andern uns halten und können sie höchstens im Verschwinden begriffen, nicht aber als verschwunden denken; andererseits, um ihn als absolut zu denken, müssen wir jenen unendlichen Fortgang überspringen und sie als verschwunden denken: ein Zwiespalt des reflectiren-

den Verstandes, den keine, auch noch so weit getriebene Dialectik gänzlich beseitigen kann.

Die Leibnitz'schen Vorstellungen von der Freiheit, womit Gott die Welt geschaffen, sind freilich sehr mangelhaft, aber sie zeigen doch die Spur der Wahrheit, und man wird sie wohl verbessern, aber nicht völlig umstoßen dürfen. Ihnen gegenüber hatte Schelling keine große Mühe, seinen einem ganz andern Boden entsprossenen Bestimmungen einen wissenschaftlichern Anstrich zu geben, und ihrem Inhalt eine relative Berechtigung zu verschaffen. In der Wissenschaft pflegt man der Form dasselbe Gewicht beizulegen, wie dem Inhalt; daher kommt es, daß eine formell vollendetere Bestimmung über eine weniger vollkommene den Sieg davon tragen kann, auch wenn diese der Wahrheit verhaftet, jene ihr fremd ist. Wird aber vollends die Erkenntnißweise zum ersten Requisit der Wissenschaft erhoben, wie es die Neologen versuchten, so triumphirt die absolute Erkenntniß nothwendig über die wahre, weil diese nie eine absolute sein und werden kann. Schellings Versuch, auf dem Wege der absoluten Erkenntniß die Wahrheit in der hier vorliegenden Beziehung zu gewinnen, d. h. den Schöpfungsact Gottes als einen freien zu begreifen, haben wir als einen mißlungenen schon oben nachgewiesen. Es wurde angeführt, daß die Unterscheidung eines doppelten Thuns oder Willens in Gott, des Willens des Grundes von dem Willen der Liebe, noch nicht hinreiche, den theistischen Begriff Gottes zu rechtfertigen; daß vielmehr, wenn angenommen wird, Gott komme zu sich selbst und zu seiner Persönlichkeit nur durch den

Willen der Liebe, der pantheistische Begriff wieder in seine durch jene Unterscheidung bedrohten Rechte eingesetzt werde. Jetzt möge diese Behauptung erprobt und gezeigt werden, daß Schelling den Begriff der Freiheit für den weltschöpferischen göttlichen Act in der That nicht herausbringt. Die Creationstheorie ist recht eigentlich die Feuerprobe für jede Philosophie in ihrem Verhältniß zur religiösen oder absoluten Wahrheit; hier zeigt sich, ob sie einen persönlichen Gott hat oder nicht, einfach daran, ob sie die Weltschöpfung Gottes als eine wahrhaft freie That zu begreifen und zu rechtfertigen weiß, oder nicht [1]).

Schelling stellt zuerst die Frage auf: „ob die That

1) Hr. D. Mehring sagt ganz richtig (in Fichte's Zeitschrift 9. Bd. 2. Hft. S. 194), es lasse sich sehr wohl ein Ausgehen der Welt aus Gott annehmen, während doch noch viel zur Persönlichkeit Gottes fehle, und hält es deßhalb für irrig, wenn man den Begriff der Schöpfung zum Schiboleth einer antipantheistischen Weltanschauung macht und mit dem Herausgehen der Welt aus Gott, mit dem Unterscheiden Gottes von der Welt schon die Persönlichkeit Gottes gewonnen zu haben meint. Aber so steht die Sache nicht; das bloße Unterscheiden beider, das bloße Herausgehen der Welt aus Gott ist noch kein Wahrzeichen einer theistischen Weltanschauung, wie es auch den Begriff der Schöpfung noch gar nicht charakterisirt, ihn noch gar nicht von dem der Emanation unterscheidet. Die Schöpfung im eigentlichen Sinne als absolute Setzung der Welt, als ihre Hervorbringung aus Nichts, durch das bloße Wort, durch einen freien Willensact Gottes — sie nur wird als das Schiboleth des Theismus hingestellt.

der Selbstoffenbarung in dem Sinne frei gewesen, daß alle Folgen derselben in Gott vorgesehen worden?" und bejaht sie. „Denn es würde der Wille zur Offenbarung selbst nicht lebendig sein, wenn ihm nicht ein anderer auf das Innere des Wesens zurückgehender Wille entgegenstände: aber in diesem An-sich-halten entsteht ein reflexives Bild alles dessen, was in dem Wesen implicite enthalten ist, in welchem Gott sich ideal verwirklicht, oder, was dasselbe ist, sich in seiner Verwirklichung zuvor erkennt [1])." Daß der göttliche Wille und das göttliche Thun nichts Bewußtloses, nichts Blindes sei, soll hiemit erwiesen sein. Es sei so. Aber das eigentliche Wesen der Freiheit der göttlichen Schöpfung oder Selbstoffenbarung liegt noch tiefer: von dem bewußten Thun ist das freie eben so wohl zu unterscheiden, als von dem blinden das nothwendige. Da eine dem Willen zur Offenbarung entgegenwirkende Tendenz in Gott ist, bemerkt Schelling, so muß Liebe und Güte oder das Communicativum sui überwiegen, damit eine Offenbarung (Schöpfung) sei; „und dieses, die Entscheidung, vollendet erst eigentlich den Begriff derselben als einer bewußten und sittlich-freien That [2])." Aber diese That ist nicht die eines ohne sie und ihr Ergebniß bewußten und freien Wesens, sondern in ihr und durch sie wird es selbst erst seiner sich bewußt und wahrhaft frei. Aus der Natur in Gott entspringt die Welt in aufsteigender Stufe bis zur

1) Ueber das Wesen der Freiheit S. 483 f. Vgl. Quart.Schrift 1. Hft. S. 44.

2) A. a. O. S. 484.

intelligenten und freien Creatur, und in diesem Hervorbrechen des dunkeln Grundes in das Licht der Wirklichkeit, der Nacht in den Tag — wir reden mit Schellings Worten —, in dieser Transmutation oder Verklärung des anfänglich dunkeln Princips in das Licht geht zugleich die Selbstgestaltung und Vollendung Gottes, seine Persönlichwerdung als Mensch- und Geistwerdung, der existente Gott, oder Gott actu hervor [1]). Dieses Thun, wenn man es so nennen will, da es vielmehr ein Geschehen ist, kann also nur in dem Sinn frei genannt werden, als es ein zum Freisein sich herausarbeitendes ist; es ist das Werden der Freiheit und daher von dem freien Thun schlechthin verschieden, sofern zwischen ihnen ein drittes liegt, das Freisein. Ist nun selbst mit diesem das freie Handeln noch gar nicht unmittelbar gegeben, um wie viel weniger also schon mit jenem? Es ist, wie oben angegeben, nur ein Spielen mit dem Begriff der Freiheit, wenn auf solchen Grundlagen, als die angegebenen sind, die Weltschöpfung als ein freier Act Gottes bezeichnet wird. Schelling selbst hat übrigens zuletzt deutlich genug und sogar ausdrücklich erklärt, daß sein Begriff des göttlichen Thuns mit dem Spinozistischen im Wesentlichen übereinkomme. „Der Spinozismus, sagt er [2]), fehlt keineswegs durch die Behauptung einer unverbrüchlichen Nothwendigkeit in Gott, sondern dadurch, daß er dieselbe unlebendig und unpersönlich nimmt." Aber ist sie denn von ihm per-

1) Ueber das Wesen der Freiheit S. 436—438. vgl. 431.
2) Schelling a. a. O. S. 484.

sönlich genommen, oder vielmehr, was hat ein persönliches Wesen als solches mit der Nothwendigkeit, das persönlichste Wesen mit der unverbrüchlichsten Nothwendigkeit gemein? Diese Begriffe heben sich gerade so auf, wie der Begriff der „sittlichen Nothwendigkeit" in dem von Schelling aufgestellten Zusammenhang [1]) ein widersprechender Begriff ist, wenn der Beisatz „sittlich" kein leeres Wort sein soll. Denn wiewohl allerdings, nach unserer obigen Deduction, der Wille desto mehr nur Eines, das Beste, will, je vollkommener das Wesen ist, von dem er ausgeht, und der absolute Wille daher schlechthin nur Eines will; so kann man doch nicht sagen, er könne nur Eines wollen und müße sonach dasselbe wollen. Der Mensch muß nicht müßen, sagt Lessing, um wie viel weniger muß Gott müßen? Die sittliche Nothwendigkeit besteht nicht darin, daß der Wille, von dem sie ausgesagt wird, nur Eines wollen kann und dieses Eine wollen muß, wo-

---

1) Ueber das Wesen der Freiheit S. 484: „Obwohl die Handlung Offenbarung (Schöpfung) in Gott nur sittlich, oder, beziehungsweise auf Güte und Liebe, nothwendig ist, bleibt die (Leibnitzsche) Vorstellung einer Berathschlagung Gottes mit sich selbst, oder einer Wahl zwischen mehreren möglichen Welten eine grundlose und unhaltbare Vorstellung. Im Gegentheil, sobald nur die nähere Bestimmung einer sittlichen Nothwendigkeit hinzugefügt wird, ist ganz unläugbar der Satz: daß aus der göttlichen Natur alles mit absoluter Nothwendigkeit folgt, daß alles, was Kraft derselben möglich ist, auch wirklich sein muß, und was nicht wirklich ist, auch sittlich-unmöglich sein muß."

fern er will; noch besteht die sittliche Freiheit nur darin, daß der Wille das Wollen in seiner Gewalt hat. Die Möglichkeit dieses oder jenes zu wollen ist dem freien Willen eben so wesentlich, als die Möglichkeit zu wollen oder nicht zu wollen. Wenn daher auch diese beiden Möglichkeiten in sittlicher Beziehung desto mehr wegfallen, je vollkommener und freier der Wille ist, und der vollkommenste Wille der actu wollende, der immer über die bloße Potenz erhabene, wirkliche und entschiedene Wille ist, der freieste aber der, der stets das Beste will, und nicht blos das positiv Böse, sondern auch das blos weniger Gute schlechthin nicht will; so dürfen wir ihn doch nicht als Willen und als freien Willen dadurch negiren, daß wir die Potenz des Gegentheils und des Andern, das Nichtwollenkönnen und das ein Andres Wollenkönnen, die freie Wahl, schlechthin ihm entziehen. Vielmehr besteht die Nothwendigkeit des absoluten Willens als eine blos sittliche eben darin, daß sie keine Naturnothwendigkeit, sondern eine auf freier Entscheidung beruhende schlechthinige Entschiedenheit eines Willens ist. Die Vorstellung einer Berathschlagung Gottes mit sich selbst ist allerdings eine unhaltbare, aber nur in sofern, als im Verstande die Freiheit des göttlichen Handelns nicht gesucht werden darf. Aber das bewußte Handeln ist doch ein überlegtes, und wenn man dieß dahin ausdrückt, daß Gott mit sich selbst gleichsam zu Rath gehe; so ist das zwar noch eine sehr mangelhafte, unangemessene Vorstellung, allein grundlos kann man sie nicht nennen. Schelling nennt ferner die Leibnitz'sche Vorstellung einer Wahl zwischen

mehreren möglichen Welten eine grundlose und unhaltbare. Das letztere ist sie freilich, insofern das Moment der Wahl, die Potenz des Gegentheils und des Andern bis zu einem Kleinsten herabgestimmt und als ein reelles Agens selbst völlig verneint werden muß, wenn der göttliche Wille als ein absoluter, als der Wille des unveränderlichen Wesens gedacht werden soll. Allein grundlos ist sie nicht, da der göttliche Wille als ein absolut freier gedacht werden muß, und ideell d. i. für unser Denken gerade in dem Begriff der Wahl der Grund der Freiheit des Willens enthalten ist, somit in Gott die vollkommenste, unbeschränkteste Wahl gedacht werden muß. Unser Begriff des freien göttlichen Handelns hat daher zwei Momente: in dem einen denken wir die Wahl völlig aufgehoben, und den göttlichen Willen als schlechthin wollend, als reines Handeln, in welchem alle Potentialität verschwunden ist, in dem andern denken wir sie gesetzt, insofern wir den göttlichen Willen als einen freien denken, aber nicht als eine Hemmung oder Negation des reinen Actus, sondern als die Bestimmung dieses Actus als eines freien. Beide Momente sind in dem Begriff der sittlichen Nothwendigkeit [1]) in Eins verschmolzen, aber diese Einheit ist keine reine, über den Gegensatz völlig hinweggekommene, sondern sie wird innerhalb desselben vollzogen, indem wir den göttlichen Willen, um ihn als absolut zu denken, als ein schlechthiniges Wollen, und

---

1) So wie wir diesen Begriff bestimmen. Im Pantheismus ist es eine Phrase oder ein widersprechender Begriff, wie schon gesagt worden.

um ihn als einen freien zu fassen, mit dem Wahlvermögen ausgerüstet vorstellen. Fassen wir beides zusammen, so begreifen wir den göttlichen Willen als fortwährende Ueberwindung der Potenz im Actus, als das Aufgehobensein der erstern in dem letztern. Demnach verschwindet für unser Denken die Vorstellung einer Wahl nie; indem wir sie aber in Gott aufgehoben denken, ist sie uns doch nicht als ein von dem wirklichen Wollen reell verschiedenes Moment in ihm gesetzt. Hat nun Leibnitz, um die beiden gleich wesentlichen Momente der Absolutheit und Freiheit der göttlichen Handlung zu wahren, sie in dem Unterschied der sittlichen Nothwendigkeit und der metaphysischen Freiheit in Gott auseinandergehalten, und somit als objective Momente der göttlichen Handlung, statt als blos ideelle Momente unseres dem Object nicht vollkommen adäquaten Begriffs, hingestellt; so ist dieß zwar in formaler Beziehung ein Fehler oder Mangel, aber in der Sache selbst doch vollkommen richtig. Schelling hätte daher über der unvollkommenen Vorstellungsweise der Leibnitz'schen Gedanken ihre Wahrheit nicht vergessen, und mit jener nicht auch diese über Bord werfen sollen. „Wenn Gott, sagt er [1]), wesentlich Liebe und Güte ist, so folgt auch das, was in ihm sittlich-nothwendig ist, mit wahrhaft metaphysischer Nothwendigkeit." Freilich ist Gott Güte und Liebe wesentlich, und also auch der gütige und liebevolle

1) Ueber das Wesen der Freiheit S. 485. Es ist hiernach ganz unrichtig, wenn Strauß (I. S. 634) für die Unterscheidung der sittlichen Nothwendigkeit und metaphysischen Freiheit in Gott Schelling als Gewährsmann anführt.

Wille; aber ebenso wesentlich ist ihm, als persönlichem Wesen, dieser Wille als ein freier. Daher muß man die wesentlichen Bestimmungen in Gott von den freien Selbstbestimmungen, das Metaphysische oder Physische von dem Moralischen, irgendwie unterscheiden, wenn der Begriff der Freiheit des göttlichen Handelns nicht als ein völlig illusorischer aufgegeben werden will. So sagen wir auch, der Wille und das Wollen sei dem endlichen Vernunftwesen, als Person gedacht, wesentlich, aber nicht, um damit zu läugnen, daß ihm der freie Wille und das freie Wollen wesentlich sei. Ist aber dieses anerkannt, so kann die Handlung des Vernunftwesens nicht als eine seinem Wesen nothwendige Bestimmung desselben, sondern muß als freie Selbstbestimmung gefaßt werden. In der Handlung als freier Selbstbestimmung ist das Wesen nicht von dem Willen getrennt, denn sie ist Selbstbestimmung; aber auch nicht mit ihm identificirt, denn sie ist freie Selbstbestimmung, nicht Naturentwicklung und natürliche Selbstvollendung. Doch hierüber haben wir uns schon genugsam erklärt.

Es bleibt uns nur noch ein Punkt zu erörtern übrig, nämlich die bestimmte Beschaffenheit des freien weltschöpferischen Willens Gottes. Die christliche Lehre bezeichnet sie als Liebe. Man kommt darauf, wenn nach dem Beweggrund und Endzweck der Weltschöpfung Gottes gefragt wird. Schon Cartesius [1]) glaubte die Theologen belächeln und selbst verspotten zu dürfen, wenn sie in dieser

1) Meditat. IV.

Beziehung lehren, Gott habe die Welt zur Verherrlichung seines Namens geschaffen. Gott als der Absolute freilich ist sich selbst schlechthin genug und bedarf keines Andern; aber diesem Gedanken steht der so gefaßte Zweck der Weltschöpfung, wenn man ihn nur recht versteht — woran, nebenbei gesagt, es den Philosophen in theologischen Dingen so oft gebricht, nicht im mindesten entgegen. Nicht als ob Gott außer sich etwas suchte, wie Ehre oder Glückseligkeit, oder der Welt irgendwie bedürfte und nicht schon in sich selbst volles Genüge hätte, sondern sofern die Welt, je vollkommener sie ist, desto mehr die Herrlichkeit Gottes offenbart, und Gott die vollkommenste Welt schaffen wollte: in diesem Sinne ist gesagt, der Endzweck der göttlichen Schöpfung sei seine eigene Verherrlichung. Was Gott unmittelbar wollte, sich selbst offenbaren, und zwar auf das vollkommenste sich offenbaren, d. h. die beste Welt schaffen dieser Wille ist dem absoluten Wesen auch ganz angemessen. Insofern er aber will, daß außer ihm noch Anderes sei, und dieses so vollkommen sei, als Etwas außer ihm sein kann: insofern heißt dieser Wille Güte und Liebe. Treffend hat deßhalb Schelling die Güte und Liebe Gottes das Communicativum sui genannt. Will also Gott, indem er sich als Schöpfer offenbart, seine in sich absolute Vollkommenheit, so weit es immer möglich ist, außer sich verwirklichen, und erscheinen in dessen Folge auf der letzten Sprosse der Stufenleiter der creatürlichen Dinge zuletzt Wesen Gott selber ähnlich, welche, mit Vernunft und Freiheit begabt, die höchste Vollkommenheit, die ihnen in der Schöpfung als Anlage mitgetheilt

ist, dadurch verwirklichen, daß sie Gott als die Quelle alles Daseienden erkennen und als das höchste Gut lieben, d. h. ihn verherrlichen Röm. 1, 21 ff.; so ist diese Verherrlichung Gottes als die höchste Aeußerung creatürlicher Vollkommenheit auch gewißermaßen der letzte Zweck des Schöpfers. Aber so wenig hat Gott dabei sich im Auge, daß es vielmehr das Geschöpf ist, an dem seine Liebe sich gleichsam erschöpfen wollen. Die Liebe ist nicht engherzig, nicht selbstsüchtig, sie beneidet nicht, im Gegentheil ist sie mittheilend, aufopfernd, hingebend. Der Wille und die That des Schöpfers ist dieß aber auf eine so eminente Weise, daß kein Wesen es ihm vollkommen nachdenken, geschweige mit der That auch nur annähernd nachthun kann.

Kuhn.

2.

Die Lehre von Engeln und Teufeln in ihrer organischen Entwicklung.

§. 1. Wesen der Engel: bloße Geistigkeit.

Es ist bekannt, daß die Engel מַלְאָכִים gewöhnlich in Menschengestalt den Menschen erschienen. Die den Lot rettenden Engel (1 Mos. 19.) werden von den Sodomiten „die Männer (הָאֲנָשִׁים), welche zu dir gekommen sind," genannt (V. 5), Lot fordert sie auf, ihre Füße zu waschen (2), sie essen und übernachteten bei ihm (3. 15.). Wenn Calmet jedoch sagt: In equi forma, uti et faeminae angelos spectavit Zacharias 5, 9 et 4, 2 (? vielleicht 1, 8 oder 6, 2 ?), so irret er, denn Zacharias 5, 9 dürfte an einen Engel nicht zu denken sein, und 1, 8 mögen wir unter dem Engel Jehovas oder dem Manne, der zwischen den Myrthen stand, einen wirklichen Engel oder Christus verstehen, worüber unten: so viel scheint sicher, daß wir uns auf den rothen, fuchsigen und weißen Pferden Engel zu denken haben, die Bericht abstatten; ohnehin ist von einer Vision die Rede. Abraham hört bloß die Stimme des Engels vom Himmel (1 M. 22, 11. 15.) und Bileam sieht den seiner Eselin den Weg sperrenden Engel nicht, bis ihm der Herr die Augen öffnet (4 M. 22, 31). Der dem Manoah erscheinende Engel sagt auf dessen Bitte Richter 13, 15: „Wir möchten dich gern zurückhalten und dir ein Ziegenböcklein anrichten" V. 16: „Wenn du mich auch zurückhältst, werde ich doch nicht essen von deiner Speise;

wenn du aber ein Opfer bringen willst Jehova bring es dar" und die h. Urkunde fügt hinzu: „denn es wußte Manoah nicht, daß er ein Engel Jehovas war". Als nun das Opfer gebracht wird, heißt es V. 19: Und er (der Engel) that Wunderbares, und M. und sein Weib sahen es. Als nämlich aufstieg die Flamme vom Altar gen Himmel: da stieg der Engel Jehovas auf in der Flamme des Altars, und M. und sein Weib sahen es und fielen auf ihr Angesicht zur Erde. Zu dem Engel, welcher Gideon Richt. 6, 12 erscheint, sagt dieser 18: Weiche doch nicht von hinnen, bis ich komme zu dir und dir meine Gabe hole und sie hinstelle vor dein Angesicht. Gideon versteht unter מִנְחָה hier sicherlich eine Ehrengabe der Gastfreundschaft und der Hochachtung (vgl. 3, 15), nicht ein eigentliches Opfer, da er nach V. 22. erst später erkennet, daß er einen Engel vor sich hat. Er richtet nun ein Ziegenböcklein und ungesäuerte Brote an, und der Engel spricht zu ihm V. 20: Nimm das Fleisch und die ungesäuerten Brote und leg's auf diesen Felsen und gieße die Brühe (drüber) aus, „dann streckte der Engel Jehovas das Ende des Stabes aus, der in seiner Hand war, und rührte an das Fleisch und die ungesäuerten Brote und es stieg das Feuer auf vom Felsen und verzehrte das Fleisch und die Brote und der Engel Jehovas schwand aus seinen Augen." Damit zeigen die h. Bücher deutlich, daß Engel der Speise nicht bedürfen, überhaupt an die gewöhnlichen Gesetze der Natur und auch des Raumes nicht gebunden sind. Was das letztere angeht, so siehet David (1 Chron. 21, 16) „den Engel Jehovas stehend zwischen

der Erde und zwischen dem Himmel und sein gezogenes Schwert in seiner Hand ausgestreckt über Jerusalem." Daß die Engel wenigstens keinen Körper und keine Bedürfnisse haben, wie Menschen, geht deutlich aus dem Buch Tobi hervor. Zu den beiden Tobi nämlich spricht der Engel Raphael 12, 19 f. „Ich schien zwar mit euch zu essen und zu trinken, aber ich gebrauche unsichtbare Speise und einen Trank, der von Menschen nicht gesehen werden kann. Nun ist es Zeit, daß ich zu dem wieder zurückkehre, der mich gesandt hat: ihr aber preiset Gott und erzählet alle seine Wunderwerke. Und da er dieses gesagt hatte, wurde er ihrem Anblicke entrückt und sie konnten ihn ferner nicht sehen." Auch folgt es daraus, daß sie bisweilen unsichtbar sind, plötzlich verschwinden, und man gerade daran, daß sie nicht ferner gesehen werden, sie als Engel erkennet (Richter 13, 21). Im Buch der Weisheit 16, 20 wird das Man, so die Juden aßen, Engelspeise genannt, vielleicht bloß, weil es vom Himmel, der Engelwohnung, kam, oder wegen seiner Vortrefflichkeit. Ps. 78, 25 ist לֶחֶם אַבִּירִים Speise der Vornehmen = kostbare, wohlschmeckende Speise, wie סֵפֶל אַדִּירִים Richt. 5, 25 eine kostbare Schale; doch haben im Psalme die LXX *ἄρτον ἀγγέλων*, ähnlich Vulg.; und irren wir nicht, auch der Chald. [und Syr.; Symm. Dagegen *ἀ. μεγάλων*, Aq. und Th. *ἀ δυναστῶν*. Im vorhergehenden Verse wird es „Getraide des Himmels" genannt, wie 105, 40 „Himmelsspeise."

Selbst wenn Engel in Gestalt eines Mannes erscheinen; ist ihr Ansehn Ehrfurcht und heilige Schauder er-

weckend Richter 13, 6 ja man fürchtet zu sterben, wenn man einen Engel gesehen hat das. 6, 23; 13, 21. 22. Daniel beschreibt die Erscheinung eines Engels also (10, 5): Ich hob meine Augen auf und ich sah, siehe! einen Mann, bekleidet mit Leinwand und seine Lenden gegürtet mit Gold von Uphas. Und sein Leib war wie Chrysolith, und sein Antlitz wie die Erscheinung des Blitzes, und seine Augen, wie Feuerflammen, und seine Arme und zu den Füßen hin wie das Aussehn des blanken Erzes und die Stimme seiner Worte wie die Stimme einer Menge, vrgl. 8, 17 f. und Esther sagt — es fehlt im hebr. Texte — Vulg. 15, 16 f. zum Könige: Ich habe dich angesehen, Herr, wie einen E n g e l G o t t e s, und mein Herz ist verwirrt aus Scheu vor deiner Herrlichkeit, denn sehr bewunderungswürdig bist du, o Herr, und dein Gesicht ist voll von Huld." — Von der reinen Geistigkeit derselben finden wir jedoch kein Zeugniß. Daß man sich die Engel beflügelt dachte, ist nicht zu erweisen. Die Seraphim geben keinen Beweis s. unten. Daniel 9, 21: גַּבְרִיאֵל מֻעָף בִּיעָף, LXX *τάχει φερόμενος* gehört nicht hierher, da יָעַף, עוּף nur das a b = weg bedeuten. Wahrscheinlich sind hierher auch אֵבֶה Hiob 9, 26: Schiffe des Fluges אָבָה abbiegen, hinneigen, אָב; אָוָה abbiegen, hinneigen = wünschen, einkehren; אִי locus, ad quem navem appellunt; אַף auch = hin zu rechnen. Jedenfalls dachte sich der Hebräer wohl die Engel als generisch von den Menschen verschiedene Wesen; sie sind Jehovas Umgebung, wenn er auf Sinai dem Volke sein Gesetz giebt (5 M. 33.)

und stehen ihm überhaupt näher, als Erdenwesen. Das N. T. führt uns hierin weiter. Die Engel werden Geister πνεύματα genannt (Hebr. 1, 14 die guten, Matth. 8. 16; 12, 43; Mark. 1, 26; 3. 11. 30. 5, 2. 8. 13. 6, 7 ꝛc. ꝛc. Luk. 6, 18. 11, 24. Apg. 5, 16. 8, 7. die bösen Geister); πνεύματα werden aber auch die von den Körpern schon getrennte Menschenseelen: 1 Petr. 3, 19 genannt und Luk. 24, 39 versichert, daß ein Geist (πνεῦμα) weder Fleisch noch Gebein habe. Von den Menschen scheidet sie 1 Kor. 13, 1. Als Unsterbliche werden die Engel Luk. 20, 36 hingestellt, denn dort sagt Christus, die auferstandenen Menschen könnten nicht sterben, denn sie wären engelngleich, worin zugleich die Unkörperlichkeit ausgesprochen ist. Vergl. Matth. 22, 30. Die 4te Lateran. Kirchenv. spricht für die reine Geistigkeit der Engel c. 1. de f. c.: Unum est universorum principium, creator omnium visibilium et invisibilium spiritualium et corporalium, qui sua omnipotenti virtute simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit naturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam, deinde humanam quasi communem, et spiritu et corpore constitutam. Doch glaubt man, daß dadurch die Meinung, die Engel hätten einen feinen ätherischen Körper, nicht verworfen sei, da das Konzil zunächst nur gegen die Albigenser Gott als den Schöpfer aller Dinge darstellen wolle, und ferner das Wort „körperlich“ nur von den Körpern, die in unserer Erfahrung vorkommen, verstanden werden könne. S. Sattler tr. de ang. §. 162 * Lieberm. inst. th. (1840) 3 p. 269. Origenes in der Vorrede

zu de princ. (ed. Bas. 1620) behauptet, wenn auch ἀσώματος von einem Dämon in einem B. der h. Schrift vorkäme, so folge daraus nicht die völlige Unkörperlichkeit desselben, da jenes Wort nur der Gegensatz unserer gröbern, sichtbaren Körper sei und das. 2 c. 2 möchte er auch die Engel mit feiner Materie bekleidet denken. Der h. August. (med. c. 27, 3) sagt von der angelica dignitas folgendes: Licet nonnulla ambigua a quibusdam super ejus origine proferantur, invenimus tamen eam esse quendam intellectualem spiritum, per creatoris potentiam factum, immortaliter juxta modum suum viventem, mortale corpus, quod sustinet, vivificantem, mutabilitati subjectum, oblivioni debitum, quem timor saepe afficit, laetitia extollit.

Theognostus von Alex. bekleidete im 4ten B. seiner Abh. ebenfalls die Engel und Dämonen mit zarten Körpern. Daß die Kirchenv. in ihrer diesfalsigen Ansicht nicht übereinstimmen, ist bekannt. Ob Tertullian sich die Engel beflügelt denkt? Er sagt (bibl. patr. eccl. cur. Gersdorf — Tert. 1. S. 92) apol. 22: Omnis spiritus ales est. Hoc angeli et daemones. Igitur momento ubique sunt. Totus orbis illis locus unus est; quid ubique geratur, tam facile sciunt, quam enuntiant. Velocitas divinitas creditur, quia substantia ignoratur. Aus dem letzten Satze, wie aus einem in dem vorhergehenden Kap., wo es indeß bloß von den daemones heißt: „Suppetit illis ad utramque substantiam hominis adeundam mira subtilitas et tenuitas sua", läßt sich jenes schließen. Uebrigens sind die alten christlichen Lehrer besonders geneigt, den bösen

Engeln materielle Körper zuzuschreiben. Tatian (Cöln-Ausg. S. 150 f.) berichtet, indem er gesagt hat, Gott habe erst die Engel, dann die Menschen erschaffen, der rebellische Engel aber sei in einen Dämon verwandelt, daß die Dämonen einen Zusatz aus Materie und einen Geist aus ihr bekommen hätten (*σύμπηξιν ἐξ ὕλης λαβόντες κτησάμενοί τε πνεῦμα τὸ ὑπ' αὐτῆς*). Bekanntlich wurden viele durch die LXX 1 M. 6, 2 verleitet, wo sie בְּנֵי־אֱלֹהִים, welches der Chald. durch בְּנֵי־רַבְרְבַיָּא übersetzt, mit *ἄγγελοι τοῦ θεοῦ* geben. Vrgl. Perrone prael. theol, III. ed. Lov. 1839 p.. 15. Der h. Bernhand sagt t. III. (Köln 1641) in cant. serm. 5, 1 es gebe vier Arten Geister, den der Thiere, unsern Geist, den der Engel und den des Schöpfers. Alle bedürften ihret= oder Anderer wegen, oder wegen beider des Körpers oder einer Aehnlichkeit des Körpers außer dem Schöpfer, was er dann in Bezug auf die Engel näher zu erweisen sucht. Uebrigens will er darüber, ob die Engel von Natur aus einen Körper haben, ob sie ihn verdichten, wenn sie erscheinen, oder ob sie ihn dann bloß annehmen und bald wieder ablegen, keine Frage haben und fügt hinzu: Videntur patres de hujusmodi diversa sensisse, nec mihi perspicuum est unde alterutrum doceam et nescire me fateor. Vergl. t. 4. de cons. l. 5. c. 4. Doch ist bekannt, daß auch Kirchenväter für die reine Geistigkeit der Engel sprechen. Vrgl. Greg. Nyss. or. 4 in or. d. Greg. M. mor. 4, 11.; Lakt. 7, 21; Theodoret. quaest. in Genes. 20 u. A. Perrone 3 p. 21. 12. Ein neuerer Schriftsteller (Versuch einer syst. Beleuchtung der ersten Elemente der

christl. Philos. Von Constantin Joseph, Erbprinzen zu Löwenstein — Wertheim — Rosenberg 1840 S. 276) sagt: „Wenn wir gleich alle Ursache haben, überzeugt zu seyn, daß es nur Einen Geist giebt und geben kann, der keines Organismus bedarf, um sich thätig zu äußern, und daß alle geschaffenen Individualitäten auf Organismen beruhen, die, als solche wenigstens einige Analogie mit unsern jetzigen habe; so können wir doch schon aus der bloßen Beobachtung unseres eigenen doppelten, geistigen und körperlichen Organismus uns zu der Vermuthung erheben, daß es Organismen geben mag, die unserm geistigen Systeme verwandt sind, ohne mit den Organen unsers Körpers in irgend einer Gemeinschaft zu stehen und deren Bestandtheile folglich unserm dermaligen Wahrnehmungsvermögen ganz fremd und unerreichbar sind". Vrgl. Veith die heil. Berge 2, 281.

1) Intelligenz. Mit dieser Nähe, worin die Engel zu Gott stehen, stimmt es überein, daß sie mit Kenntnißkraft ausgezeichnet begabte Geister sind. Ihre Kenntniß und Weisheit ist der Art, daß man vergleichsweise Menschen, denen man eine besondere Tiefe und Schärfe des Urtheils beilegt, die Weisheit eines Engels zuschreibt. So sagt eine Frau 2 Sam. 14, 20 zu David: „Mein Herr ist weise, wie die Weisheit eines Engels Gottes, Alles zu wissen, was auf Erden ist", und V. 17.: „Wie ein Engel des Herrn, so ist mein Herr, der König, zu hören das Gute und das Böse". Aehnlich 19, 28: „Er hat deinen Knecht verläumdet bei meinem Herrn, dem Könige; doch mein Herr, der König ist wie ein Engel

Gottes; thue was in deinen Augen gut ist." Damit stimmt überein, daß die Engel Gottes Rathschluß den Menschen offenbaren und denen, an welche sie gesandt sind, ihre Zukunft verkünden. So thut der Engel dem Elias Gottes-Willen kund 2 Kön. 2, 3. 15; von Bileam heißt es bald, der Engel des Herrn wolle ihm die Worte in den Mund legen (4 M. 22, 35) bald, Gott thue es (23, 5. 16) bald, der Geist Gottes sei über ihn gekommen und er habe seinen Spruch angehoben (24, 2 f.); dem Sacharja erklärt der Engel das Gesicht, welches er hatte (Sach. 1, 9. 19. 4, 5 f.) und zu Daniel (9, 22) sagt Gabriel: Jetzt bin ich ausgegangen, dir die Einsicht zu lehren. Ja, Gott läßt die Engel an seinem Plane und Rathe besondern Antheil nehmen. 1 Kön. 22, 19. 20, Dan. 4, 14. 21; Hiob 1, 6. 2, 1; denn das ist der Sinn der himmlischen Versammlung. Der Hagar weissagt er 1 M. 16, 10; 21, 18. Der Engel spricht hier im Namen Gottes. De Wette setzte, weil der Engel Jehovas oft mit Jehova oder Elohim abwechseln (Bibl. Dogmatik, 2te Aufl. S. 83) voraus, die Engel seien nichts Persönliches für sich. Aehnlich sagt Wohlfarth (Predigerbibel 2c.) z. B. zu 2 Sam. 14, 17: „Wie ein Engel Gottes, wie Gott selbst in angenommener sichtbarer Gestalt. Allerdings giebt es der angedeuteten Stellen sehr viele. So heißt es außer den schon angeführten Stellen 1 M. 22, 11 f.: Und es rief ihm (Abraham) der Engel Jehovas vom Himmel .. und sprach: Strecke deine Hand nicht aus gegen den Knaben und thue ihm Nichts, denn nun weiß ich, daß du Gott fürchtest und deines Sohnes, deines einzigen nicht

schonest meinetwegen; das. 31, 11 f.: Und es sprach zu ihm (Jakob) der Engel Gottes im Traume ... Ich bin der Gott Bethels, woselbst du (28, 18 f.) einen Stein gesalbt und mir ein Gelübde gethan hast". 1 M. 32. sagt der mit Jakob ringende Mann: Du hast mit Gott gekämpft „und Jakob selbst eben so: Ich habe Gott gesehn von Angesicht zu Angesicht und gerettet ward die Seele. Hosea dagegen 12, 4: In seiner Stärke rang er (Jakob) mit Gott; er kämpfte gegen den Engel und siegte *); 48, 16 sagt Jakob: Der Engel, der mich aus allem Uebel gerettet hat, segne den Knaben, obgleich 31, 24. 29 Gott es eigentlich ist, der ihn vor Esau rettet vrgl. 32, 2; 2 M. 3, 2. Apg. 7, 30. 35. 32. erscheint dem Moses ein Engel Jehovas in einer Feuerflamme aus der Mitte des Dornstrauches und Jehova spricht zu ihm. Ueber die Wolkensäule beim Zuge der Israeliten vergl. folgende Stellen: „Und Jehova ging vor ihrem Angesichte her tags in einer Wolkensäule um sie des Weges zu führen, und nachts in einer Feuersäule, um ihnen zu leuchten, daß sie gehen könnten tags und nachts 2 M. 13, 21; und es brach auf der Engel Gottes, der da ging vor dem Lager Israels, und ging hinter sie, und es brach auf die Wolkensäule

---

*) Der Sinn dieser Begebenheit ist, daß Jakob auf sinnlich fühlbare Weise überzeugt werden solle, er brauche sich vor Esau nicht zu fürchten, da er den Engel Gottes überwunden habe Vrgl. 32, 1 f. Uebrigens vrgl. zu dieser Stelle (32, 24) Corn. a Lap. Calmet, Hävernick (Handb. der h. E. in d. A. T. 1836. 1 Thl. S. 364.

von ihrem Angesichte und stand hinter ihnen und sie kam zwischen das Lager der Aegyptier und zwischen das Lager Israels; das. 14, 19 f.; siehe ich sende einen Engel vor deinem Angesichte, daß er dich bewahre auf dem Wege und dich führe zu dem Orte, den ich festgesetzt habe; hüte dich vor seinem Angesichte und höre auf seine Stimme und sei nicht widerspänstig gegen ihn; nicht wird er verzeihen zu Gunsten eurer Frevel, weil mein Name in ihm ist. Denn wenn du stäts hören wirst auf seine Stimme und Alles thun, was ich dir sagen werde, so werde ich feind sein deinen Feinden und bedrängen deine Bedränger" das. 23, 20 ff.; vrgl. 32, 34; 33, 2; 4 M. 20, 16. Endlich wollen wir noch Richter 2, 1 ff. betrachten. Es heißt dort: Und es erhob sich der Engel Jehovas von Gilgal nach Bochim und sprach: Ich führte euch aus Aegypten und brachte euch zu dem Lande, welches ich euren Vätern zugeschworen habe und sprach: „Nicht werde ich brechen meinen Bund mit euch in Ewigkeit u. s. f." Js. 63, 9. wird der, welcher sich Israels annahm „der Engel seines (Gottes) Angesichtes" genannt und Apg. 7, 38 ist der Engel es, der auf Sinai mit Moses redet. Was nun zuvörderst diejenigen Stellen angeht, worin der Engel ein Pronomen oder sonst ein Prädikat auf sich bezieht, welches eigentlich nur auf Gott bezogen werden kann (1 M. 22, 31. 11. 2 M. 3. 4), so kann dieses erklärt werden, daß der Engel in Gottes Namen handelt, also Gott gleichsam vertritt. So heißt es 5 M. 19, 16 f.: „Wo ein falscher Zeuge sich erhebt gegen einen Mann, um ein Vergehen gegen ihn zu bezeugen: so sollen stehen die zwei Männer,

welche Streit haben, vor Jehova, vor den Priestern und Richtern, welche in diesen Tagen sein werden." Offenbar ist hier „vor den Priestern und Richtern" die Erklärung von dem Ausdrucke: „vor Jehova" und so steht dann an andern Stellen (2 M. 21, 6. 22, 7. 8.) geradezu „vor Gott führen" d. i. vor die Gott Repräsentirenden. So wenig nun die Priester und Richter dadurch etwas Unpersönliches werden, daß für sie geradezu „Gott" steht, den sie repräsentiren, so wenig gilt dieses auch von den Engeln. — Was die Stellen über den Engel und die Wolken und Feuersäule auf dem Zuge der Israeliten angeht, so glauben wir nicht, daß der Text nöthigt, die Thätigkeit Gottes neben der eines Engels anzunehmen. Richter 2, 1 ff. ist es der Engel, der die Israeliten aus Aegypten nach dem gelobten Lande führte, aber er redet im Namen Jehovas, denn 2 M. 12, 51. führt sie Gott aus dem Lande Aegypten's und über den fernern Zug sind die angeführten Stellen, wo von Jehova die Rede ist, zu vergleichen. — Was aber 2 M. 14, 19 betrifft, wo der Engel und die Wolkensäule, in der Jehova erschien (13, 21), geschieden zu werden scheinen, so kann dieses eine bloß stilistische Redeweise sein, eine Art synonymen Parallelismus. Da wir nun dieselbe Thätigkeit bisweilen Gott, bisweilen dem Engel zugeschrieben finden, so wird eine bedächtige Exegese daraus zunächst nur folgern können, daß die Engel die Träger derselben waren, gleichwie wir oft eine Handlung des Ministers dem Könige oder auch eine Wirkung des Gewitters Gott beilegen. Manche der hier angezogenen Stellen werden jedoch auch anders erklärt. Bekanntlich deuten

nämlich die ältesten Kirchenschriftsteller nicht nur mehrere Stellen des A. T. von Christus oder von Christus und dem hl. Geiste z. B. ep. Barnab. 5.; Iren. in der Vorrede zum 4ten B. adv. Gnost., sondern beziehen auch Stellen auf Christus, die Andere auf Engel deuten. Tert. adv. Prax. 16 behauptet, daß von Anfang an die ganze göttliche Heilsführung durch den Sohn Gottes ihren Verlauf gehabt habe (a primordio omnem ordinem divinae dispositionis per filium decucurrisse) und hält den, der bei Abraham unter der Eiche, dem Mose im Dornbusche und bei den Jünglingen im Feuerofen erschien, für den Sohn Gottes; Iren. gegen die Gnost. 4. c. 10 (ed. Mass.) sagt, Christus rede mit Abraham, mit Noah... Eusebius Kircheng. 1, 2. (ed. Val.) hält es für unrecht, die in der Schrift erwähnten Erscheinungen Gottes (τὰς ἀναγραφείσας θεοφανείας) auf Engel zu beziehen, denn wenn ein Engel den Menschen erschienen sei, so verberge das die Schrift nicht und nenne ihn nicht Gott, auch gewiß nicht (οὐδὲ μὴν) Herr, sondern Engel. Dann hält er nicht allein denjenigen, welcher dem Moses erschien, sondern auch den, welchen Josua sah, für den Sohn Gottes. Ein Scholion bei Valesius bemerkt dazu, die Kirche halte den im Dornbusche Moses Erschienenen für Gott (θεολογεῖ), den aber in Jericho Gesehenen für den Erzengel Michael. Clem. Alex. paed. 1, 7 (ed. Paris. 1629) bezieht auf den Erlöser 1 M. 32 und fügt hinzu, der „Herr Gott" sei damals noch namenlos gewesen, da er noch nicht als Mensch geboren sei und Justin d. M. sagt im Gespräche mit Tryphon (Kölner Ausg. 1686 S. 275 f.) Gott, (aber ἕτερος

ϑεός παρὰ τὴν ποιητὴν τῶν ὅλων ... ἀριθμῷ λέγω, ἀλλὰ οὐ γνώμῃ) — also die 2te Person der Gottheit, wie aus andern Stellen Justins deutlich wird) sei zum Gericht mit 2 Engeln über Sodom erschienen, der dem Jakob auf der Flucht Erschienene wird Engel, Gott und Herr genannt und auch 2 M. 3 die Erscheinung im Dornbusche auf Gott = Christus bezogan, und in der ersten Apologie (ed. Thalem. §. 82) wird behauptet, der dem Moses erschien, sei Christus gewesen, welcher auch der Engel und der Gesandte heiße. Justin nennt Christus auch im Gespräche mit Tryphon S. 250 König und Priester und Gott und Herr und Engel und Mensch und Hieron. bemerkt zu 2 M. 3, in dem Engel rede der Mittler. —

Obwohl es nun nicht zu läugnen ist, daß auch der h. Paulus 1 Kor. 10, 9 mahnt: Laßt uns Christus nicht versuchen, wie einige (ihn) versucht haben (auf dem Zuge in der Wüste) und Christus als der ihnen in der Wüste Wasser Spendende V. 4 genannt wird; obwohl es Joh. 12, 41 heißt: Dieses sprach Jsaias, als er seine (Christi) Herrlichkeit sah (Js. 6, 8: אֲדֹנָי): so ist dadurch für die Deutung der einzelnen Stellen, in denen nämlich der in Gottes Namen redende Engel für Christus zu halten sei, wohl kein festes Princip zu gewinnen. Der hl. August. (de civit. Dei 16, 29) hält die dem Abraham erscheinenden drei Männer für eben so viele Engel und im Hebräerbriefe wird 13, 2 mit einer nicht zu verkennenden Anspielung auf 1 M. 18, 2 ff. 19, 1 ff. gesagt: Der Gastfreundschaft vergesset nicht, denn durch sie haben einige ohne es zu wissen Engel bewirthet. Vrgl. Tert. de orat. 21 (26). Wir

glauben, daß man alle Stellen, worin ein Engel genannt wird, auch von ihm erklären müsse, so lange der Zusammenhang oder sonstige wichtige Gründe es nicht abrathen; der aber durch sie erlösend wirket, ist der Mittler des neuen Bundes. So viel ist gewiß, daß durch die Deutung einzelner Engelerscheinungen auf Christus für die Persönlichkeit der Engel nichts zu fürchten ist; 1 M. 32, 2 ist von so viel Engeln die Rede, daß sie Jakob das Heer Gottes nennt, wo man, wenn es um Ethym. zu thun war (de Wette, bibl. Dog. 1818 S. 84), sich mit einem Heere Menschen begnügen konnte. Das N. T. schreibt ebenfalls den Engeln hohe Intelligenz zu — vrgl. Matth. 24, 36. Mark. 13, 32. Matth. 18, 10.; Luk. 15, 10. 1 Petr. 1, 12. Vrgl. Tert. de spect. 27: dubitas . . . omnes angelos prospicere de coelo et singulos denotare, quis blasphemiam dixerit, quis audierit, quis linguam, quis aures diabolo adversus deum administraverit? Nach Clem. Alex. str. 7. p. 702 (ed Paris. 1629) gab Christus den Griechen durch die niedrigeren Engel (*διὰ τ. ὑποδεεστέρων ἀ.*) die Philosophie. Vrgl. noch Orig. de princ. 1, 5 p. 678. Novat. de trinit. 31 (nec angelus scivit); besonders Bernhard t. III. p. 6 serm. 5 in Cant.

2) Gefühlsvermögen und Freiheit. Ueberall zeigen die Engel Theilnahme; sie werden unwillig über Frevel (2 M. 23, 21) rühren Israel zu Thränen (Richt. 2, 4) jubeln bei der Schöpfung der Erde (Hiob 38, 7) beten für die Menschen (Sach. 1, 12. Tob. 12, 12) und vermitteln für sie (Hiob 33, 23). Von selbst folgt aus dem vorigen schon, daß die Engel auch im Besitz freier Verfügung über

ihre Kräfte sind. Ueberall erschienen die Engel ihren und Gottes Willen ausführend, jene ächte Freiheit, die von den ihrem Wesen fremden Beweggründen und Reizen nicht unterjocht ist, tritt stäts in ihrem Handeln hervor. „Ich bin ausgegangen, daß ich dir widerstände . . . Ziehe hin mit den Männern, aber nur, was ich dir sagen werde, das sprich" sagt der Engel zu Bileam (4 M. 22, 32. 35) und im Buche Tobi (12, 12) hat der Engel Raphael das Gebet des Tobi dem Herrn dargebracht. — Freilich verträgt sich mit dieser Behauptung die unter Andern von de Wette und noch neulich von Redslob (Jahrbb. für Philol. zc. von Seebode zc. 5 Suppl. S. 189) aufgestellte Annahme nicht, daß die Engel personifizirte Naturkräfte seien. Aber zuerst deucht mir, möchte wohl Jeder ehrlich genug sein zu gestehen, daß diese Annahme im Sinne der Verfasser der alttestamentalischen Schriften nicht im mindesten begründet sei. Zum Gegenbeweise beruft man sich auf Ps. 104, 4. jedoch mit Unrecht. Denn α) wohl kann ich Blitz und Wetter Boten (Engel) nennen, aber daraus folgt nicht, daß Engel und Naturerscheinungen (Blitz und Wetter) im Begriffe zusammenfallen, eben so wenig als Mensch und Engel eins sind, weil ich einen mir aus der Noth helfenden Menschen meinen rettenden Engel nenne. Deßhalb sagt auch Bretschneider (Handb. der Dogm. der evangelisch-lutherischen Kirche 1828 1 B. S. 651): „Obgleich in der Schrift oft die Naturkräfte Boten Gottes heißen, so ist doch aus diesem Sprachgebrauche nicht zu schließen, daß man, wenn in der Schrift von Engelerscheinungen die Rede ist, jederzeit an ein physisches Phänomen

zu denken habe, welches die alte Welt als ein Symbol des Daseyns Gottes oder dessen Gesandten betrachtet hätte". Wenn Redslob a. a. O. meint, auch gehe dasselbe aus einer Menge von alttestamentalischen Stellen hervor, namentlich seien die Erscheinungen der Luft als Engel personifizirt, in der als dem Himmel man sich den Thron Gottes gedacht habe, so hat es mit diesen Stellen sicherlich dasselbe Bewandniß, wie mit der erwähnten. Daß man sich übrigens die Luft als den Himmel gedacht habe, ist irrig; ich könnte dann fast eben so wohl sagen, das Wasser oben sei der Himmel, da es ja Ps. 29, 10 heißt: יְהוָה לַמַּבּוּל יָשָׁב vrgl. 104, 3. Ueberhaupt kann man leicht die Ueberzeugung gewinnen, daß der Hebräer sich unter dem Wohnsitze Gottes keinen bestimmt begränzten Ort, am wenigsten bloß die Luft dachte. Ueber den Gewässern hat Jehova sein Söller erbaut (Ps. 104, 3), das Gewässer ist aber über dem Himmelsgewölbe רָקִיעַ (1 M. 1, 7) oder über dem Himmel שָׁמַיִם Ps. 148, 4. Er fährt auf den Himmeln einher 5 M. 33, 26 oder auf den ewigen Himmeln der Himmel בִּשְׁמֵי שְׁמֵי־קֶדֶם Ps. 68, 34, vrgl. Nehem. 9, 6 oder macht die Wolken zu seinem Fahrzeuge und wandelt auf des Windes Flügeln, hat aber auch im Himmel seine heilige Wohnung 2 Chron. 30, 27, oder seinen Thron Ps. 103, 19, oder die Himmel zu seinem Thron und die Erde zu seinem Fußschemel Ps. 66, 1, und hält seinen Thron und breitet seine Wolke über ihn. Hiob 26, 9; Ps. 93, 4 heißt es bloß „Jehova in der Höhe" (בַּמָּרוֹם) und 113, 4 f.: „Erhaben über alle Völker ist

Jehova; über die Himmel geht seine Majestät. Wer ist, wie Jehova, unser Gott, der hoch gestellt hat seinen Sitz und nieder sieht auf die Himmel und die Erde? —“ Sein Sitz ist also über den Himmeln, weil er auf sie niederschaut, und die Uebersetzung Knapps oder Luthers sind gegen die Sprache. — Endlich heißt es gar von Jehova: die Himmel und der Himmel Himmel fassen dich nicht 1 Kön. 8, 27. b) Es ist übrigens lange noch nicht ausgemacht, daß Vers 4 Ps. 104: עֹשֶׂה מַלְאָכָיו רוּחוֹת מְשָׁרְתָיו אֵשׁ לֹהֵט zu übersetzen sei: „Er macht die Winde zu seinen Engeln und das flammende Feuer zu seinen Dienern“, wie sehr diese Uebersetzung auch jetzt Mode geworden zu sein scheint. Denn *α*) sprechen für die Uebertragung: „Er macht seine Engel zu Winden und seine Diener zu flammendem Feuer“ alte Uebersetzungen z. B. LLX; auch im Hebräerbriefe wird man *ὁ ποιῶν τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ πνεύματα καὶ τοὺς λειτουργοὺς αὐτοῦ πυρὸς φλόγα* kaum anders übersetzen, als wir oben gethan haben. *β*) Der Gedankengang scheint bei dieser Fassung begeisterter und höher zu sein, — Jehova thront über den Gewässern, macht die Wolken zu seinen Wagen und wandelt auf des Windes Flügeln; ja er macht sogar die Engel zu seinen Winden und seine Diener zum lohenden Blitz — was eine angemessene Steigerung giebt. *γ*) Der sing. אֵשׁ paßt nicht gut zur Mehrzahl מְשָׁרְתָיו d. h. er macht das flammende Feuer zu seinen Dienern. *δ*) Obendrein ist man gewohnt, das nächste Object vor dem faktitiv gewordenen Objekte, also רוּחוֹת vor מַלְאָכָיו

zu erwarten. b) Hierin bestärkt, daß derselbe Gang der Fassung im vorhergehenden Verse ist, also unsere Uebersetzung dem Parallelismus mit dem vorigen Verse genehm, die andere ihm widerstreitend ist. c) Der Mosaische Kultus, weit entfernt, Naturkräfte und Naturerscheinungen feiernd zu selbstständigen Wesen zu erheben, verweiset auf das Gesetz und wieder auf das Gesetz und hebt die Herrlichkeit Gottes, wie sie in der Schöpfung erscheint, fast gar nicht hervor. Erst dem Psalmisten und den Propheten blieb es, da die Nation der Abgötterei entfremdeter geworden war, überlassen, die Offenbarung Gottes in der Welt in religiöser Naturbetrachtung begeistert und lobpreisend hervorzuheben. Zur Verhütung der Abgötterei tritt auch vor der babylonischen Gefangenschaft kein individueller Name eines Engels hervor; der dem Manoach erscheinende Engel sagt (Richter 13, 18) auf die Frage: „Welcher ist dein Name?“ folgendes: „Weßhalb fragst du mich nach meinem Namen? Er ist wunderbar.“ Betrachten wir die später genannten Namen der Engel, so deuten sie gar nicht oder doch nicht nothwendig auf Naturkräfte. Raphael im Buche Tobi heißt „der Herr heilt“, und wer das Wort auf Naturkraft beziehen wollte, müßte Raphael für die personifizirte Kraft des bestimmten Fisches halten, obgleich dieser Fisch sie nicht wesentlich hat; Michael und Gabriel bei Daniel heißen, das eine Wort: „Wer ist wie Gott?“, das andere: „Mann Gottes“, welche Hinweisung auf Personifizirung der Natur liegt darin? — Ueber die Seraphim und Cherubim wird weiter unten die Rede sein. d) Die Identifizirung des Engels mit Gott und dem be-

geisternden חזיון, wie wir sie oben nachgewiesen haben, überhaupt das ganze Auftreten der Engel im A. T. spricht unsers Erachtens bei jedem, der leer ist von vorgefaßter Meinung gegen die bestrittene Annahme. e) Wenn der allmächtige Schöpfergeist Wesen schafft, und wenn wir aus dem eigenen Bewußtsein wissen, daß er Wesen schuf, denen er aus dem Seinigen, d. i. aus seiner erkennenden, fühlenden und wollenden Urkraft mittheilte, die er aber mit der auch geschaffenen Natur zu einer Einheit verband: ist es da nicht von vorn herein eine gesunde Annahme, daß er, schaffend aus seiner unendlichen Fülle, auch reine Geister in's Dasein gerufen habe? Und wenn Liebe das Wesen des Urgeistes ist, muß er nicht auch wollen, daß sich seine Geschöpfe in Liebe anhangen und in thatsächlichem Liebesverkehre sind? Und sollte es nicht in seinen Plan gehören, daß diese verschiedenen Geister einander in dem, was Gottes ist, fördern? Und wenn er dem Menschengeschlechte in seinem Kindesalter und auf der niedrigern Stufe seiner Bildung Geister einer höhern Ordnung sichtbar erscheinen läßt, auf daß sie demselben des Unsichtbaren fürsorgende Waltung augenfällig zu erkennen gäben: müssen wir das nicht dem weisen Erziehungsplan Gottes ganz angemessen finden? Sind nicht auch seine Strafgerichte zur Verkündigung seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit eben so auffallend in jenem Zeitalter? In den spätern B.B. des A. T. ist von Engelerscheinungen seltener und besonders nur in Zeiten, wo außerordentliches Vertrauen geweckt werden muß, die Rede, wenn man von den prophetischen Visionen im Daniel und Sacharja absieht. Dem in die

göttliche Oekonomie geöffneten Blicke scheinen sie wieder ganz natürlich zu sein, obwohl der eine Prophet auf diese, der andere auf jene Weise den göttlichen Rath schauen mag. Ja wenn dem durch den Umgang mit den Chaldäern an Untergötter und ein böses Prinzip gewöhnten Juden jetzt gerade deutlicher das rechte Verhältniß der überirdischen Geister zu Jehova zu Gemüthe geführt wurde, so finden wir dieses bei ihrer Abneigung vor Abgötterei wieder einem weisen Erziehungsplan gemäß. Ueberall aber, wo Engel erscheinen, handeln sie Gotteswürdig [1]) und können in ihrem Wirken auch von uns begriffen werden. Welche Aufnöthigung des Vertrauens und der Ehrfurcht für die Israeliten, wenn der Engel Gottes sie auf ihrem Zuge begleitete! Welche Zuversicht mußte dem Gideon erweckt und auf Simson hingeleitet werden durch die für sie und von ihnen zeugenden Engel! Welches Zeugniß für die Chaldäer, wenn ein Engel die israelitischen jungen Männer aus der Glut errettete, und welche Stärkung für diese!

1) Strauß meint, ein so imperioses Verfahren, wie Gabriel gegen Zacharias beobachtete Luk. 1, 20, sei weniger einem himmlischen Wesen, als der damaligen jüd. Meinung von einem solchen angemessen L. J. 1, 120; allein woher weiß er, daß ein bloßer Verweis für den Zacharias genügt hätte? Wer weiß, ob ein solches Unglück nicht nöthig war, um den Zach. und durch ihn den Joh. zu der diesem nöthigen Festigkeit und Glaubensstärke zu erziehen? Und wie mußte dieses Wunder die Sache ruchbar machen! Und was soll es auf uns wirken? Es wird wohl äußerst schwer halten anzugeben, wie Gott bei dieser oder jener Gelegenheit hätte handeln sollen.

Und ähnlich im Buche Tobi. Wir finden die BB. des A. T. in der Engellehre durchaus sich gleich bleibend. 1 Chron. 21, 16: „Und es erhub David seine Augen und sah den Engel stehen zwischen der Erde und zwischen den Himmeln und sein gezogenes Schwert in seiner Hand ausgebreitet über Jerusalem" drückt nur die Vorstellung bestimmter aus, die gewiß auch 2 Sam. 24, 17 zu Grunde liegt, wo es heißt: „als er (David) den Engel auf das Volk schlagen sah." — Bemerkt muß noch werden, daß die Engel nicht allein freien Gebrauch ihrer Kräfte haben sondern sie auch im ausgezeichneten Grade besitzen. Sie heißen Ps. 103, 20 „Helden der Kraft."

Das N. T. beschreibt uns ebenfalls die Engel als mit Gefühlsvermögen und freiem Willen versehen. S. Matth. 6, 10. Luk. 15, 10. 7. u. 2, 13. 2 Petri 2, 4, Jud. 6. Vrgl. Just. Tryph. S. 315: *βουλόμενος γὰρ τούτους ἐν ἐλευθέρᾳ προαιρέσει καὶ αὐτεξουσίους γενομένους τούς τε ἀγγέλους καὶ τοὺς ἀνθρώπους ὁ θεὸς πράττειν.* Daß die Engel nicht allein durch Kräfte ausgezeichnet, sondern auch den Menschen daran überlegen sind, lehrt 2 Petr. 2, 11. „Engel an Stärke und Macht größer" (als Menschen), und geht aus der Vergleichung Christi mit den Engeln Hebr. 1 hervor, wie auch 1 Petr. 3, 22 ausdrücklich „Engel und Mächte und Gewalten" Christus untergeordnet werden. Vrgl. Matth. 22, 30. Luk. 20, 36. Vrgl. Clem. Alex. str. 7. S. 702, wo merkwürdig, aber erklärlich Christo das ganze Heer der Engel und Götter unterworfen erscheint; Orig. gegen Cels. 5. S. 233.: *τοῦ ἐπὶ πάντων ἀγγέλων ἀρχιερέως, ἐμψύχου λόγου καὶ θεοῦ.* Aug. de

civ. dei 2, 15: angelica natura omnia cetera, quae deus condidit, naturae dignitate praecedit. Der h. Athanas. (de nat. 13) will die Nothwendigkeit zeigen, daß der Sohn Gottes uns erlösen mußte, und sagt, die Menschen hätten es nicht gekonnt, da sie nach dem Ebenbilde (κατ' εἴκονα) geschaffen seien; auch nicht einmal die Engel, da auch sie keine Ebenbilder seien; denn das ist nach ihm nur der Logos; er stellt also die Engel über die Menschen und schreibt ihnen das Ebenbild Gottes nach unserer Ausdrucksweise gewiß im ausgezeichneten Grade zu. Tertull. de carn. Chr. 14, Ambros. de fid. 3, 4 stellen selbst Christus als Menschen unter die Engel mit Bezugnahme auf Ps. 8, 6; der h. Bern. aber 3 S. 119 in Cant. s. 73 stellt Christus als Menschen über alle Engel. Doch sagt er 2 S. 151 in fest. s. Mich. serm. quid de angelicis spiritibus viles loquantur vermiculi. — Was uns über die Einwirkung der Engel auf die Menschen gesagt wird, zeugt insbesondere auch von der großen Macht der Engel. S. §. 3. Daß sie Geschöpfe sind, lehrt §. 5.

§. 2. Zahl und Rang der h. Engel.

1 M. 32, 3 siehet Jakob ein Heer (מַחֲנֶה) der Engel; 5 M. 33, 2 erscheint Gott auf Sinai umgeben von heiligen Myriaden; 1 Kön. 22, 19 und 2 Chron. 18, 18 sagt Micha: „Ich sah Jehova sitzen auf seinem Throne und das ganze Heer der Himmel stehend um ihn zu seiner Rechten und zu seiner Linken;" und hiernach ist auch Ps. 103 V. 20 ff.: „Lobet Jehova, seine Engel, Helden der Kraft, die ihr thuet sein Wort, höret auf die Stimme seines

Wortes! Lobet Jehova all seine Heere, seine Diener, die ihr thut seinen Willen! Lobet Jehova all seine Werke an allen Orten seiner Herrschaft!" zu erklären, wo ohnehin die Deutung der Boten und des Heeres Gottes auf die ganze Natur die Stelle matt und tautologisch macht, da im V. 22 noch einmal von den Werken Jehova's die Rede ist. Vgl. 148, 2. Hiob 33, 23 spricht von tausend den Menschen vertretenden Engeln, und Daniel 7. 10 heißt es in einer Vision von dem Alten (עַתִיק יוֹמִין), der Gericht hält: „Tausendmal Tausend dienten ihm und zehntausendmal Zehntausend standen vor ihm," welche Begleitung kaum auf etwas Anderes als auf Engel gedeutet werden kann. — Die Engel erscheinen nicht erst in den spätern BB. des A. T. in verschiedener Rangordnung, wie Strauß (d. Leben Jesu, 2te Aufl. S. 117. §. 16.) zu behaupten beliebt. Dem Josua erscheint (Jos. 5, 14) bei Jericho „ein Mann und nennt sich einen Fürsten vom Heere Jehovas." Da unter dem Heere Jehovas nothwendig die h. Engel zu denken sind, so kann ein Fürst der Engel nichts anders sein, als ein Engel höherer Ordnung, ein Erzengel. An Gott selbst oder vielmehr an den Sohn Gottes zu denken ist neben andern Gründen schon wegen des im Hebräischen fehlenden Artikels mißlich; man sollte dann erwarten: „Der Fürst" also etwa הַשַּׂר־צְבָא־יוי״ (vrgl. 1 M. 31, 13) oder שַׂר־הַצְּבָא־יוי״ (vrgl. Jos. 5, 14). Falsch deutet die Stelle Perrone 3, p. 26. Ganz eben so wird Michael bei Daniel 10, 13 einer der ersten Fürsten (der Engel) genannt und Raphael nennt sich selbst (Tob. 12, 15) einen von den sieben Engeln, die vor Gott stehen."

Daß dieser Engelfürsten nicht eben sieben sind, sondern daß diese Zahl nur als heilige Zahl gebraucht ist, geht schon daraus hervor, daß die Schutzgeister der Länder (Dan. 10, 13. 20. 21.) unter diesen auch Michael „Fürsten" heißen, deren es gewiß nicht gerade sieben giebt.

Ein größeres Wissen oder doch ein verschiedener Kreis derselben geht wohl aus Daniel 8, 13 f. hervor, wo ein Engel den andern fragt und von ihm Antwort erhält. Vrgl. unten, wo von den Schutzgeistern der Länder die Rede ist §. 3, 1 am Ende. Auch hier entspricht es wieder unserer Ahnung, daß der unendlich thätige, weise und liebende Urgeist, Wesen schaffend nach seinem Ebenbilde, ihnen von dem unermeßlichen Maße seiner Kraft und Kenntniß in verschiedenen Abstufungen mittheilte und ihnen auf dem unermeßlichen Raume seines Wirkens ihren bestimmten Platz anwies. Vrgl. Hirschers Moral 1, §. 27.

Das N. T. nennt die Zahl der Engel groß. Luk. 2, 13. Matth. 26, 53. Hebr. 12, 22. (*μυριάσιν ἀγγέλων*), Offb. 5, 11. Vrgl. Just. apol. 1. §. 6. *ἀγαθῶν ἀγγέλων στρατόν*, Athen. leg. (ed. Lind.) c. 10. — Ueber die Grade der Engel. s. 1 Petri 3, 22.; Kol. 1, 16. Röm. 8, 28. Eph. 1, 21 ff. 1 Thess. 4, 16. Jud. 9. Der h. Ignat. an die Trall. 5. spricht von der Rangordnung der Engel und der Stellung der Herrschaften, wo die größere Rezension den Text bedeutend erweitert; vrgl. Herm. Past. L. 3. sim. 8, 3 und 1 vis. 3, 4 p. 146; et ipsi sancti angeli domini, sed illi sunt his excellentiores; Orig. de princ. 1, 8. ep. ad. Diogn. 7 (ed. Hefele p. 130); Chrys. in Dan. 8; Du siebst auch sie (Engel) in viele Klassen (*τάξεις*) und

Gestaltungen (διατυπώσεις) geordnet. In der Abh. (opp. s. Bern. 5 S. 168 —) de ord. vitae c. 5 steht: „Ein Engel befiehlt dem andern und zwischen dem befehlenden und gehorchenden bleibt immer die höchste Eintracht" und der h. Bern. zählt t. 4 p. 19 (de considerat. l. 5, c. 3) 9 Ordnungen von Engeln auf: Angeli, Archangeli, Virtutes, Potestates, Principatus, Dominationes, Throni, Cherubim, Seraphim. Aehnlich 3 S. 44 in Cant. serm. 27. Vrgl. Hieron. ed. Ephes. 1, 21. Orig. de princ. 1, c. 5; Clem. Alex. str. 7, p. 702; Iren. 2, 30. Cypr. spricht von den sieben Engeln adv. Jud. 1, 20. Ueber die Neunzahl der Engelchöre verweisen wir auf Calmet. und Petav.; so viel ist wohl sicher, daß die Zahl der verschiedenen Abstufungen unbestimmbar ist. Die Schrift Henochs ist reich an solchen unhaltbaren Bestimmungen. Im Testamente der 12 Patriarchen sind im 5ten Himmel die Engel des Angesichtes des Herrn, die Gott wegen der Vergeßlichkeiten der Gerechten um Gnade bitten; in dem darunter sind die Engel, welche den Engeln des Angesichtes des Herrn die Antworten bringen; dann kommen die Thronen und Mächte, wo man Gott unaufhörlich lobt. Theodoret bemerkt zu Kol. 1, 16., er halte die Thronen für die Cherubim. S. unten §. 7.

§. 3. Wirksamkeit und Eigenschaften der h. Engel.

Vor Allem erscheinen uns die Engel 1) als Beschützer und Lenker der Menschen. Engel trösten die Hagar (1 M. 16; 21, 18), retten den Lot, geleiten nach Abrahams Glauben den für Isaak eine Frau holenden Knecht (1 Mos. 24,

7, 40), sind nach einem Jakob gegebenen Sinnbilde (1 M. 28, 12) die Himmel und Erde verbindenden Ausführer der Plane göttlicher Fürsehung; haben den Jakob gerettet und sollen seinen Enkel segnen (48, 16); geleiten die Israeliten schützend (2 M. 14, 19) auf dem Auszuge aus Aegypten, ermuthigen den Josua auf seinen Kriegszügen (Jos. 5, 14), den Gideon zum Kampfe (Richt. 6, 12 ff.), sollen David schirmen vor seinen Widersachern (Ps. 35, 5), nehmen sich des Volkes Gottes an (Jesaia 63, 9), erretteten den Daniel aus dem Rachen des Löwen (Dan. 6, 22), behüten die Jehova getreuen israelitischen jungen Männer vor Feuersbrand (Dan. 3, 28 u. 49 in der vom h. Hieron. aus Theodotions griech. Uebersetzung gefertigten lat. Uebertragung); stärken den Elia mit leiblicher Nahrung (1 Kön. 19, 5) und speisen nach Dan. 14, 33 (aus Theodotion) den Daniel; sollen den an ihrer Religion festhaltenden Juden helfen, Baruch 6, 6; geleiten den jungen Tobi in den Fährlichkeiten einer Reise, verschaffen dem ältern Arznei und befreien die Sara von der Macht eines bösen Geistes (Tob. 5, 22. 29. 6, 9. 10. 8, 3. 12, 3. 4), behüten die Judith nach ihrer Ueberzeugung vor Verunreinigung (Jud. 13, 20), werden von den Makkabäern als Hülfe gegen den Feind herbeigesehnt und erwartet (2 Makk. 11, 6. 15, 23), leisten auch wunderbaren Beistand im Treffen 10, 29. Hieher gehören auch die Fälle, wo der Engel dem auserwählten Volke gegen die Feinde beisteht. Wir können uns nicht einverstanden erklären, wenn Brenner in seiner spe. Dogm. 1828 1 B., S. 217, wo er die Engel als Vollstrecker der göttlichen Strafgerichte aufführt, die Bemerkung hinzufügt, sie

schienen hier mehr als Bilder der rächenden Gottheit zu stehen. Wenn hier die Linie der historisch-rationalen Exegese überschritten werden soll, wo ist dann die Gränze? Oder wo wäre auf dem genannten Boden Grund, die Zuchtengel für poetischen Schmuck zu halten? Mit Recht nimmt deshalb Klee (Kath. Dogm. 1840 1 B. S. 248) strafende Engel an, ja er läßt die Züchtigung an den murrenden Israeliten (4 M. 11. Ps. 78, 30 f.) durch einen Engel vollziehen wegen des ὀλοθρευτής 1 Kor. 10, 10, eine Erklärung, der man die Konsequenz nicht absprechen kann. Uebrigens finden wir die Spur von den Böses verhängenden Engeln schon Richter 5, 23, dann im Liede der Debora[1]) und des Barak heißt es a. a. O.: „Fluchet Meros, spricht der Engel Jehovas, fluchet schwer ihren Bewohnern, denn nicht kamen sie zur Hülfe Jehovas, zur Hülfe Jehovas in in seinen Helden.“ Ja der Psalmist schreibt 78, 49 f. un-

1) Wenn Calmet meint, dieser Engel sei Barak oder der Hohepriester oder ein Prophet, so ist dafür kein gedenkbarer Grund. Wenn es Haggai 1, 13 heißt: Und es sprach Haggai der Gesandte (מַלְאַךְ) Jehovas mit der Botschaft (בְּמַלְאֲכוּת) Jehovas ans Volk, oder Malachi 2, 7: „Die Lippen des Priesters sollen die Lehre bewahren und man soll das Gesetz suchen aus seinem Munde, denn er ist ein Gesandter (מַלְאַךְ) Jehovas, des Herrn der Heerschaaren“, so sieht man den Grund, weßhalb man von der herrschenden Bedeutung des Wortes מַלְאַךְ abgehen und sich zur Grundbedeutung wenden muß; wo ein solcher Grund nicht vorliegt, heißt solches Abgehen Willkühr.

ter den ägyptischen Plagen den Tod an Menschen und Vieh den Unglücks-Engeln (מַלְאֲכֵי רָעִים, Symm. ἄγγελοι κακοῦντες) zu, obgleich 2 M. 12, 29; Ps. 105, 36; 135, 8; 136, 10 die Tödtung der Erstgeburt Gott beilegen, ein scheinbarer Widerspruch, der seine Erledigung im Psalme selbst findet, wo es heißt: „Er sandte eine Schaar Unglücksengel, bahnte seinem Zorne den Weg, rettete nicht vom Tode ihre Seelen und gab ihr Vieh der Seuche Preis." Der Herr sandte die Unglücksengel und tödtete (durch sie) die Erstgeburt ꝛc. Uebrigens hat man sich unter dem Verderber (הַמַּשְׁחִית) 2 Mos. 12, 23 auch sonder Zweifel den מל' משׁ' (2 Sam. 24, 16) zu denken. Im B. der Weish. 18, 13 ff. wird wiederum die Tödtung der Erstgeburt dem allmächtigen Worte Gottes zugeschrieben, indem es heißt: Da sie (die Aegytier) von Allem wegen der Zauberei nichts glauben wollten, vertrauten sie da zuerst, als Ausrottung der Erstgebornen geschah, daß es das Volk Gottes sei. Denn da ruhiges Stillschweigen Alles fesselte und die Nacht in ihrem Laufe die Mitte ihrer Bahn inne hielt: da fuhr dein allmächtiges Wort aus dem Himmel von dem königlichen Sitze herunter, sprang als harter Krieger mitten ins Land der Austilgung hervor, ein scharfes Schwert, tragend deinen ungeheuchelten Befehl, und erfüllte stehend Alles mit Tod und reichte zum Himmel stehend auf Erden.[1]) 2 K. 19, 35; 2 Chron. 32, 21. Js. 37, 36.

---

1) Diese Beispiele sind klassisch gegen die Meinung, als kämen in den nachexilischen und deuterokanonischen Büchern die Engel häufiger vor. Wie nüchtern, wenn wir so sagen wollen,

ib. 31, 8; Sirach 48, 24, 1 Makk. 7, 41 lesen wir ferner, wie der Engel des Herrn zum Schutze des Hiskija ein Heer des Jerusalem belagernden Senacherib 185,000 Mann erschlug; und 2 Makk. 3, 25. 26. 34, wie drei Engel in Menschengestalt den Heliodorus züchtigen, der auf Befehl seines Königs den Tempel berauben will. Der Psalmist aber versichert uns im Allgemeinen 34, 8: „Es lagert sich der Engel Jehovas rings um die, so ihn fürchten und befreiet sie" und sagt 91, 11: „Seinen Engeln wird er deinetwegen Befehl geben, dich zu bewahren auf allen deinen Wegen; auf den Händen werden sie dich tragen, damit du nicht stoßest deinen Fuß an einen Stein." Hieher gehört auch wohl 2 K. 6, 17. Diese Erscheinung kann keinen andern Sinn haben, als daß Gott den Elisa schützend behüte, und nach andern Stellen ohne Zweifel durch seine Engel.

Endlich ist hier noch des G e b e t e s d e r E n g e l f ü r

---

ist die Stelle aus Ps. 105, den de W e t t e in spätere Zeit versetzt, und der nach D a t h e und K n a p p nach dem Exile zu setzen ist; die aus Ps. 135, der Kompilation aus Ps. 115 und Jeremias sein mag, und aus 136, der ebenfalls in die Zeit nach dem Exil zu fallen scheint. Und wie nüchtern der sonst hochpoetische, an Anklängen der griechischen und lateinischen Poesie reiche Bericht aus dem Buche der Weisheit! Auch sind die Erscheinungen in den spätern BB. nicht abentheuerlicher. Sind dann die Engelscheinungen in den BB. der Makkabäer sonderbarer, als die Geleitung der Israeliten durch die Wüste, die Erscheinung des Engels vor Josua und die des Zuchtengels vor David, oder eines Heeres von Engeln vor Jakob?

die Menschen zu gedenken. Die Wünsche der h. Engel für das Heil der Menschen, ausgesprochen vor Gott, sind Fürbitte, und so müssen wir uns dann schon von vorne herein die Engel als Fürbitter für der Sterblichen Wohlfahrt denken. Und so bestätigt es uns das A. T. Jedoch finden wir nur in den spätern BB. Nachricht davon. Bei Sachar. 1, 12 heißt es: „Und es antwortete der Engel Jehovas und sprach: Jehova, Herr der Heerschaaren, wie lange willst du dich nicht erbarmen über Jerusalem und die Städte Judas, denen du zürnest jetzt 70 Jahre?“ Man sieht leicht, daß diese Worte die in eine Frage eingekleidete Bitte enthalten. Der Engel Jehovas, der sie ausspricht, ist nicht mit Allioli für Christus zu halten, wozu gar kein Grund vorzuliegen scheint, sondern für den Engelfürsten Michael der hier für das immer noch nicht wieder emporblühende Judenland bittet, dessen besonderer Schutzgeist er nach Daniel 10, 21 ist. Dem ältern Tobi sagt ferner Raphael: „Als du mit Thränen betetest, habe ich dein Gebet dem Herrn dargebracht.“ — Dieses Darbringen des Gebetes kann doch wohl nichts anderes als ein Mitbeten, eine Anempfehlung des Gebetes sein. Aber wir werden nicht irren, wenn wir diese fürbittenden Engel auch Hiob 33, 23 finden. Es heißt dort: Wenn spricht für ihn (den von Gott Gezüchtigten) ein Engel, einer von tausend zu zeigen einem Menschen seine Pflicht (das für ihn Rechte).. Mögen wir die zweite Hälfte des Verses mit dem Verb. „sprechen“ wozu die Fassung des Verses einladen möchte, oder mit dem Substantiv „Tausend“ verbinden, so viel ist klar, der Engel spricht für den Kranken und tausend thuen

es wohl neben ihm. — Wenn uns nun auch bisher die Engel als Schirmer und Schützer der Menschen vielfach erschienen sind, so haben wir doch von den Schutzengeln im engern Sinne, d. h. von Engeln, welche zur Leitung einzelner Menschen, oder zur Beschützung und Förderung der Wohlfahrt ganzer Länder von Gott bestimmt sind, noch nicht gesprochen.

Von **Schutzengeln der Länder** scheint 5 Mos. 32, 8 bei den LXX die Rede zu sein: *ὅτε διεμέρισεν ὁ ὕψιστος ἔθνη, ὡς διέσπειρεν υἱοὺς Ἀδὰμ ἔστησεν ὅρια ἐθνῶν κατὰ ἀριθμὸν ἀγγέλων θεοῦ*, d. i. er setzte die Gränze der Völker nach der Zahl der Engel, die denselben vorstehen sollten; der hebr. Text hat aber: „nach der Zahl der Söhne Israels." Dennoch kommt die Lehre vom Schutzengel eines Volkes, wie es scheint, schon im **Pentateuch** vor. Ein Engel Jehovas geht vor dem Volke her auf seinem Zuge, führt und schützt es, und vor seinem Angesichte soll es sich heilig bewahren und ihn nicht durch Sünde verletzen. 2 M. 14, 19; 23, 20 ff.; 32, 34; 33, 2; 4 M. 20, 16; Richter 2, 1 ff. Jes. 63, 9. Bei Daniel wird der Engel genannt, welchem Israel anvertrauet wurde. Es ist Michael, der 10, 21 שַׂרְכֶם, „euer Fürst" heißt. Daselbst 13 ist die Rede von dem Fürsten des Königreichs Persien; Calmet will es von Koresch verstehen, aber schon die folgende Bezeichnuug der Perserkönige durch מַלְכֵי פ״ schließt dieses aus und noch weniger ist es zulässig bei dem שַׂר־יָוָן, dem Fürsten Griechenlands, an Alexander den Großen zu denken. Wir haben also hier Schutzgeister der Juden, der Perser, der Griechen.

Oben wurde angemerkt, daß die Engel einen verschiedenen und rücksichtlich höhern Kreis des Wissens und der Thätigkeit vor andern haben. Dieses ergiebt sich klar daraus, daß der Schutzengel Persiens dem Schutzengel der Juden widersteht, wie man annimmt, weil jener durch den Aufenthalt der Juden unter den Persern die wahre Gotteskenntniß verbreitet wissen wollte und ihm die weitern Plane Gottes in Betreff der Juden, die Michael kannte, noch nicht enthüllt waren. Der Schutzengel Griechenlands sollte wohl auf den Perserkönig und den Engel Persiens ebenfalls für die Juden günstigen Einfluß üben. Auch bei Sacharja (1, 10) scheinen die Engel, welche dem zwischen den Myrthen Stehenden Bericht erstatten, Schutzgeister einzelner Länder oder Provinzen zu sein. Vom Glauben an Schutzengel einzelner Menschen liegen wiederum schon Spuren vor im Pentateuch. Denn wenn Jakob 1 M. 48, 16 sagt: „Der Engel, der mich rettete aus allem Uebel, segne die Knaben", so hat man Veranlassung bei diesen Worten an einen Engel zu denken, der den Jakob besonders beschützt habe. Aehnlich ists mit der oben angeführten Stelle aus Hiob 33, 23 und aus Judith 13, 20 f. Und wenn es Prediger 5, 5 heißt: Sage nicht vor dem Angesichte des Engels, es sei ein Versehen — d. i. entschuldige deine Sünde nicht vor ihm, woran denkt man hier eher, als an den Schutzengel?

Das N. T. schildert uns die Engel gerade so. Sie loben Gott, daß er den Menschen einen Heiland sandte Luk. 2, 13 f., freuen sich über der Sünder Bekehrung 15, 10; nehmen sich der Unschuldigen vor Gott an gegen die

Verführer Matth. 18, 10; trösten im Leiden Luk. 22, 43; sind Weinende zu trösten bereit Joh. 20, 12 f. befreien die Apostel aus dem Gefängnisse Apg. 5, 19; 12, 7 verkünden dem Kornelius, daß ihn Gott zum Christenthume berufen habe 10, 3 ff., dem Philippus den Willen Gottes 8, 26; sind zum Dienste derer gesandt, so die Seligkeit erben sollen. Hebr. 1, 13. Vrgl. Offbar. 7, 2. 3. 9 ff. Die Schriftsteller der christlichen Kirche stimmen damit überein. So sagt Herm. past. l. 1. vis. 3, 4: Diese (sechs Jünglinge) sind Engel Gottes, denen Gott seine ganze Schöpfung übergab, vrgl. ep. Barn. 18. Justin sagt apol. 2da. 6: „Gott, der die ganze Welt erschuf und das Irdische den Menschen unterordnete, hat die Fürsorge für die Menschen und die Dinge unter dem Himmel, Engeln, welche er dazu ordnete, übergeben.“ Es folgt dann freilich, die Engel hätten mit Weibern Kinder erzeugt, welche die Dämonen wären. Orig. gegen Cels. 8. p. 418. versichert, daß unzählige hl. Mächte unsers sterblichen Geschlechtes Gebete Gott mit darbringen und zugleich mit uns mitkämpfen. S. Methodius bei Phot. cod. 234, Athen. leg. c. 10 u. 22. Tertullian de anim. 37 spricht von den verschiedenen Göttinnen, welche die Römer der Geburt des Menschen zuwiesen und sagt dann: Nos officia divina angelos credimus. Nemesian, Dativus, Felix und Viktor sagen in einem Briefe an Cyprian (ep. 78 op. Cypr.): „Laßt uns beten, daß wir Gott und Christus und die Engel bei allen unsern Handlungen zu Freunden haben.“ Vrgl. Firmilian das. ep. 75 und die Vorrede zu der Abh. de nativit. Christi etc. das. p. 400. Eben so vollziehen die Engel

im N. T. Gottes Strafgerichte. Von Herodes heißt es Apg. 12, 33.: Plötzlich schlug ihn ein Engel des Herrn dafür, daß er nicht Gott die Ehre gab. Vergl. Offbar. 8, 2. 7.; 16; 15, 1—8. Uebereinstimmend sagt Herm. past. l. 3. sim. 6, 3. p. 196.: „dieser ist der Engel der Rache (τιμωρίας) er ist aber einer der gerechten Engel.“ Daß sie beten und für die Menschen beten lehrt Offenb. 8, 3 ff., wo ein Engel Gott das Flehn der Menschen darbringt. Orig. adv. Cels. l. 8. p. 416 behauptet, daß unzählige h. Geister mit dem Gebete guter Menschen das ihrige vereinigen, und das. l. 5. p. 233 sagt er, die Engel führen in die Höhe, um die Bitten (ἐντεύξεις) der Menschen in den Himmel zu bringen S. Aug. (?) solil. 27, 2; Bern. 3, p. 8. cant. 7; 2, 14. hom. 3. de laud. Mar. Tert. de or. 24 (29).

Der Glaube an Schutzengel der einzelnen Menschen ist sowohl in den BB. des N. T. als in den Kirchenvätern enthalten. S. Matth. 18, 10 — „ihre Engel“ — Apg. 12, 15: „sein Engel“. Auch Apg. 27, 23 denkt man wohl zunächst an den Schutzengel des h. Paulus. Herm. past. l. 2, mand. 6, 2 weiset jedem Menschen zwei Engel zu, einen Engel der Gerechtigkeit (δικαιοσ.) und einen der Bosheit. Clem. Alex. στρ. 6. p. 693 sagt: Die Gedanken der tugendhaften Menschen entstehen den göttlichen Gedanken gemäß, indem irgendwie die Seele gestimmt und der göttliche Wille in die menschlichen Seelen gelegt wird, da der Reihe nach die göttlichen Diener zu solchen Diensten genommen werden; denn nach Völkern und Städten sind die Vorsteherschaften der Engel vertheilt, vielleicht

aber auch über einzelne, deren einigen gewiße Engel zugeordnet sind; 7, p. 747: Er (der vollkommne Christ, Gnostiker) betet mit den Engeln, wie er auch schon engelähnlich und nie außer ihrer h. Wache ist, und wenn er allein betet, so hat er den Chor von Engeln bei sich stehen; Orig. Vorrede zu de princ. rechnet es zur Kirchenlehre, daß Engel und gute Kräfte Gott zur Wohlfahrt des Menschen behülflich sind; das. 1. c. 8 spricht er von Engeln einzelner Gemeinden, von einem Engel des Petrus, des Paulus, endlich einzeln auch der Kleinsten, die in der Kirche sind, und ähnlich hom. 20 in Num. 3; 8 in Genes. 8. in ps. 37, 2 ed. Maur.; vergl. gegen Celsus 8 p. 418; ib. p. 400; hom. 23 in Josue; hom. 1 in Ezech. p. 291. Bisweilen giebt er indeß auch den Heiden Schutzengel hom. 35 in Luc., hält dagegen die Schutzgeister Persiens, Griechenlands und Tyrus bei Daniel und Ezechiel für böse oder doch irrende Geister, da sie dem Heilande, der die Wahrheit bringen wollte, nachgestellt hätten de princ. 3, 3; bisweilen gesellt er den einzeln Menschen einen guten und einen bösen Engel zu. Chrys. or. 14 in ep. ad Hebr.: Einem jeden von uns ist ein Engel nahe; hom. 1 in ep. ad Col. 1.: Ein jeder Gläubige hat einen Engel; vergl. hom. 49 in Matth.; Basil. contr. Eun. l. 3: Jedem Gläubigen ist ein Engel als Führer und Hirt, sein Leben zu lenken, nahe; in ps. 33; in ps. 48. Ambros. s. 1 in ps. 118; de vid. c. 9; Hier. in Matth. 18, 10. Bern. 2 p. 183 in ps. 90 s. 12 in Cant. serm. 39; Hilar. can. 18 in Matth. ep. ad Diogn. 7. — Der h. Augustin (?) giebt soliloq. 27 eine eben so schöne als ausführliche Schilderung der Thätigkeit

der h. Schutzengel, weiset sie aber nur den Gläubigen zu, die sie verlassen, wenn Gott sie verläßt. Theodoret zu Dan. 10 nimmt an, jedem Menschen sei ein Engel als Schützer angewiesen, den einzelnen Völkern aber ein Erzengel. Ueber die Völkerschutzengel sind oben schon Stellen vorgekommen — vergl. noch Orig. im 1sten Buche gegen Cels., wo er sagt, die Namen der Geister hätten mit der Sprache der Völker, denen sie als Schutzengel vorgesetzt sind, Verwandschaft, und B. 5, S. 251, wo er die Sprachenverwirrung mit den Engeln der einzelnen Völker in Verbindung setzt. Clem. str. 7. p. 702: Es sind nach göttlicher und alter Verordnung Engel nach Völkern vertheilt. Herm. past. l. I. vis. 4, 2 p. 154 kommt ein Engel des Herrn vor, welcher über die Thiere gesetzt ist, siehe a. a. O. sie beschützend und August. quaest. octog. trib. q. 79 sagt: Eine jede sichtbare Sache in dieser Welt hat eine ihr vorgesetzte Engelgewalt, wie an einigen Stellen die h. Schrift (?) bezeugt. Hiob 36, 32. 33 können wir nichts von einem Engel über die Natur finden. S. Klee a. a. O. S. 254. Herm. p. l. 2 Mand. 4, 2 lehrt ein Engel: „Ich bin der Buße vorgesetzt und gebe allen Buße Uebenden Empfindung" vergl. l. II. prooem. u. l. 3 sim. 7 p. 200. Auch Offenb. 7, 1 ist von Engeln der Winde, 14, 18 von einem Engel des Feuers, 16, 5 von einem Engel des Gewässers die Rede. Wenn nun Brenner a. a. O. glaubt, aus Daniel, dem Buche der Visionen, sei für das Dasein eigener Schutzgeister für Reiche und Nationen nichts mit Bestimmtheit und Zuverläßigkeit anzunehmen; so möchten wir, da wir auch im Pentateuch Aehnliches fanden,

und man auch wohl Apg. 16, 9 an den Schutzengel Mazedoniens zu denken Recht hat, nicht einstimmen; eher möchten wir jenes in Bezug auf unsern Hermes hinsichtlich der Buß- und Thierschutzengel und auch wohl hinsichtlich der Engel der Elemente in der Offenbarung aussagen. Indeß verlieren auch die Väterstellen über die Schutzgeister der Reiche einen Theil ihres Gewichts durch die Vermuthung, daß sie nicht sowohl aus der Tradition, als zum Theile aus einer falschen Uebersetzung von 5 M. 32, 8 entstanden seien. In der Schwebe muß auch die Frage bleiben, ob jeder Mensch, oder jeder Christ, oder jeder Auserwählte einen Schutzengel habe. Ueber Origines ist oben die Rede gewesen. Er stellt auch in Frage, ob den Menschen vor der Taufe ein Schutzengel zu Theile werde. Vergl. adv. Cels. 8, p. 456. Andere Zeugnisse außer den bereits angeführten weisen allen Menschen ohne Ausnahme einen Schutzengel zu z. B. Anselm duc. 2, 37. Euseb. praep. ev. l. 13, c. 7 glaubt, aus der h. Schrift (?) folge, daß jedem Menschen vom Himmel ein Engel zur Bewachung gegeben sei; Greg. Nyss. sagt, einem Jeden sei nach einer Tradition ein Engel als Stütze seines Lebens verliehen, und der h. Bern. de cons. l. 5, c. 4, t. 4 p. 19 meint, indem er von der Rangordnung der Engel spricht, ohne jedoch etwas behaupten zu wollen, Engel seien die, von welchen man glaube, daß sie einzeln einzelnen Menschen verliehen seien, was er doch wohl auf Gläubige beschränkt wissen will, da er sich auf Hebr. 1 beruft und wobei zu bemerken ist, daß er sonst die Schutzengel den Gläubigen zuordnet. Anders versteht Lieberm. 3, p. 339 die Stelle.

Ueber Schutzengel der Kirchen und Kirchengemeinden sagt Ambros. in Luc. l. 2, der Herr habe nicht allein Bischöfe, sondern auch Engel zum Schutze der Heerde bestimmt und fordert zum Glauben auf, daß ein Engel dann da sei, wenn Christus sich opfere. Tert. de orat. 12 (16) spricht von einem Engel des Gebetes, vor dem man nicht sitzen solle, was man wohl mit Recht auf öffentliche Gottesverehrung in den Kirchen bezieht, wie der angelus ecclesiae (de pudic. 14 extr.) der Engel der Gemeinde ist. Der h. Bern. 2. S. 162 (in dedicat. eccles. serm. 4) dankt Gott, daß er über die Kirchengebäude schützende Engel setze, auf daß sie die Mauern vertheidigten und Alle, welche im Umkreise derselben enthalten sind. Vergl. in Cant. 62. t. 3. p. 98. Orig. hom. 9. in Num. Basil. ep. 191. in Isaiam 1. Greg. Naz. orat. 32. Chrys. hom. de inc. dei nat. —

Endlich soll noch erwähnt werden, daß die h. Engel die Seelen der Frommen zum Himmel geleiten Luk. 16, 22. Vergl. Bern. 2. S. 183. — in ps. qui habitat. s. 13, der sich auf die h. Schrift und Erfahrung beruft.

2) So wie die h. Engel nach den vorgelegten Stellen ihre Liebe gegen die Menschen bethätigen, so erscheinen sie auch nach eben denselben als g e h o r s a m e, ehrfurchtsvolle Vollzieher des göttlichen Willens. Doch wird uns ihr G e h o r s a m auch sonst noch gepriesen. Nach Ps. 103, 20 ff. hören sie auf die Stimme Jehovas und thuen seinen Willen vergl. Dan. 7, 10. Hierher gehört dann auch, daß sie oft Gottes Strafgerichte vollziehen, in sofern davon nicht schon oben die Rede war. 2 Sam. 24, 17 läßt Gott seinen Engel Pest unter das Judenvolk schicken — vergl.

1 Chr. 21, 15. 16. 18. 20. 27. Diese freie Vollziehung der göttlichen Strafgerichte ist die faktische Anerkennung der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes. Daß man sich die Engel überhaupt auf hoher Stufe der Heiligkeit dachte, geht aus den Worten hervor, die der Philisterfürst Achis dem David auf die Frage, was er (Böses) gethan habe, antwortet (1 Sam. 29, 9): „Du bist gut (טוֹב) in meinen Augen, wie ein Engel des Herrn", denn es ist wohl nicht zu bezweifeln, daß der Philister im jüdischen Sinne von einem Engel spricht. Daher heißt der Engel bei Daniel 8, 13 schlechthin קָדוֹשׁ der Heilige; 4, 10 עִיר וְקַדִּישׁ Volg. vigil. et sanctus, Theod. εἶρ καὶ ἅγιος vergl. 14, 20. Doch auch dieses ist nichts Neues, denn 5 M. 33. 2 werden die Engel schon eben so genannt. Betrachten wir diese Stelle etwas näher. Moses spricht vor seinem Tode: „Jehova ist von Sinai gekommen, er ist ihnen aufgegangen von Seir, er strahlte vom Berge Pharan und kam von heiliger Myriade, von seiner Rechte ein feuriges Gesetz (feurige Kenntniß, Weisheit?) für sie. Ja er liebt sein Volk, alle seine Heiligen; in deiner Hand sind sie; gestreckt sind sie zu deinen Füßen; es (Israel) empfängt von deinen Befehlen." Daß im 3ten Verse die קְדשָׁיו Apposition zu עַמִּים bilden, scheint uns außer Zweifel, also ist an Engel nicht zu denken. עַמִּים aber als Plural kann auf die Stämme Israels bezogen werden. Die Anrede an Jehova und der plötzliche Personenwechsel wird keinen Kundigen befremden, schwieriger wäre es zu übersetzen: „Er hat geliebt die Völker, alle seine Heilige sind in deiner Hand", wie Allioli hat. Die Uebertragung: „gekommen

ist er mit heiligen Myriaden", berücksichtigt die Präp. מִן nicht genug. Wie nämlich Jehova vom Sinai her dem israelitischen Volke erschienen ist, so ist er ihm auch erschienen aus der Mitte der ihn umgebenden h. Engel. Der zweite Halbvers hat bekanntlich bedeutendere Schwierigkeiten. Der gewöhnliche Text hat אֵשְׁדָּת, דָּת steht in spätern Schriften, d. i. im Buche Esther, bei Dan. und Esdra und heißt im Pers. Gesetz, Befehl, Geschenk, Gerechtigkeit, Recht. Will man das Wort hier halten, so läßt sich noch sehr zweifeln, ob es hier persischen Ursprungs ist, vielmehr sind wir geneigt, dann דָּת für דַּעַת zu halten; zu der Uebersetzung durch „Gesetze veranlaßte leicht das spätere דָּת. Man könnte das Verbum ידע mit „ἰδεῖν, videre, vitan, witen, wissen" zusammenstellen wollen, es ist aber wohl mit δάω, δαῆναι verwandt. Wenn wir nun נבא und נבע, גמא und גמע, פִּתְאֹם und פֶּתַע, ferner גאל, תאב mit auch mittl. ע und ערם, עשר, עגם, עור, עול, ערך ꝛc. ꝛc. mit auch vord. א betrachten, so steht der Wechsel von א und ע fest genug. Daß nun in poet. Diktion von einer Nbenf. ירא ein Inf. דָּאת statt דֵּאת wegen Anklangs an דַּעַת (cf. חַטָּאת) gebildet und durch Auslassung des א die Abstammung verdunkelt sei, wie in הֵתָיו Jes. 21, 14 und in זָן (cf. Ruth. 1, 14. 3, 15. Mich. 1, 15. Ps. 141, 5. Jer. 32, 35. Hiob. 32, 18. 3 Mos. 11, 43. 4 M. 11, 11. 1 Sam. 15, 6. 2 S. 6, 1. Ps. 104, 29. 139, 20. Jer. 2, 36. Spr. 17, 4. Hiob. 35, 11.) wäre doch wahrlich keine unerhörte Annahme; die Offenbarung Gottes auf Sinai an Israel würde dann „Feuer der Kenntniß" ge-

nannt mit Anspielung auf die Geschichte der Erscheinung Gottes im Gewitter (2 M. 19, 16. Hebr. 12, 18.), אֲשֵׁדוֹת Wasserströme dagegen passen nicht in die Geschichte der Offenbarung Jeh. auf Sinai, abgesehen von alten Uebersetzungen (Vulg. lex ignea; ähnl. Syr. Chald. Arab.). Wollte man der Lesart אשרת, die 10 hebr. codd. (2 samar. אשרות) geben, folgen, so möchten wir am liebsten an שֵׁד mit א prosth. denken.

Aber wir finden eine andere Schwierigkeit in dieser Auffassung. Mag die Endung וֹת keinen Anstoß erwecken gegen פְּרָעוֹת 5 M. 32, 42 u. a., wie ist aber מִימִינוֹ zu fassen? Allerdings kann es heißen „zu seiner Rechten" wie stare ab aliquo, *ἀπό τινος γίνεσθαι*, was soll dann aber Prädikat sein? מֵר״ und מִימ״ müßten wohl parallel erscheinen, מֵר״ kann aber kaum anders aufgefaßt werden wie מִסִּנַי, מִשׂ״, מֵהַר, also „er ist gekommen von Sinai, von den h. Myriaden d. i. vom Sinai her und aus der Mitte der ihn umgebenden Engel erscholl seine Stimme an Israel." Was hieße aber auch gekommen ist er von h. Myriaden, zu seiner Rechten die Mächtigen zu ihnen (den Israeliten)? Jehova würde da gleichsam aus der Mitte der h. Engel hervortretend gedacht und doch wären sie zu seiner Rechten. V. 3 gehört תכה zu דכה, דכא, דכך, דוך, דוח, דחח, נדח, דחק, דקק, דוק, תקע, welche alle den Begriff Schlagen, Stoßen ausdrücken, also V. 3 gleichsam: prostrati sunt ad pedes tuos. Die Uebersetzung Calmets: „Dominus venit de Sinai et de Seir exortus est super nos (? לָמוֹ kann nur iis heißen). Effulsit de monte Pharan et cum illo multitudines.

Sanctus, in manibus ejus ignis, et Lex, quam nobis tradidit" verändert unnöthiger Weise קֹדֶשׁ in קָדוֹשׁ. Wenn es nach dieser Erörterung ausgemacht ist, daß Jehova bei Moses umgeben von heiliger Myriade gedacht wurde, so kann uns der Ausdruck bei Daniel nicht befremden. Auch Hiob 15, 15: „Siehe auf seine Heiligen verläßt er sich nicht und die Himmel sind nicht rein (זכה rein s. im moral. Sinne) in seinen Augen" muß wegen des Parallelismus wohl auf Engel bezogen werden, 5, 1 ist dazu keine Nöthigung. Ps. 89, 6 f. heißt es: „Preisen werden die Himmel deine Wunder Jehova, und deine Treue im Chore der Heiligen, denn wer wird sich in den Wolken Jehova gleich stellen, wird gleichen Jehova unter den Söhnen Gottes? Furchtbar ist der Herr in der Versammlung und staunenswerth über alle, so ihn umgeben" Daß hier unter den „Heiligen" zunächst die Engel gemeint sind, ergiebt sich aus dem Parallelismus und dem Zusammenhange. „Die Himmlischen preisen Jehova's Wunder, im Chore der Heiligen preiset man seine Treue, denn wen könnte man unter den Himmlischen und unter den Söhnen Gottes ihm vergleichen?" Bei Sachar. 14, 5, wo es heißt: „Es wird kommen Jehova, mein Gott und alle Heiligen mit dir" muß eben so an Engel gedacht werden, und zwar nach bloß hebr. Vorstellung einzig. Endlich sagt im B. Tobi 10, 11 Raguel zu dem jüngern Tobi und seiner Begleitung: „Der heilige Engel des Herrn sei auf eurer Reise und führe euch unversehrt". Im gleichen Sinne heißen die Engel auch Gottes Diener. Hiob 4, 18: „Siehe auf seine Diener verläßt er sich nicht und sei-

nen Engeln legt er Irrthum zur Last". Vergl. Ps. 104, 4. Die vorgelegten Stellen aus Hiob drücken die Unvollkommenheit auch der englischen Heiligkeit, Vollkommenheit und Weisheit vor Gott aus und stehen zudem im Einklange mit der oben aus Daniel angeführten Stelle, wo ein Engel dem andern widersteht. Uebrigens deutet auch der Ausdruck Söhne Gottes Hiob 1, 6; 2, 1; 38, 7; Ps. 89, 7. Dan. 3, 25 (91) vergl. 28 (94) auf ihr ehrfurchtsvolles Verhalten gegen Gott. Im N. T. sind uns die Engel als Vorbilder des Gehorsams aufgestellt Matth. 6, 10; sie behaupten die ihnen anvertraute Würde und bleiben auf ihrem Posten Jud. 6; sie wurden von Gott bestimmt, Vermittler der Gesetzgebung an die Menschen auf Sinai zu sein Gal. 3, 19. Hebr. 2, 2; sie sind Auserwählte und vor ihnen beschwört der h. Paulus den Timotheus Tim. 5, 21; sie beten Christus an und sind dienstbare Geister Hebr. 1, 6. 14; sie sind Heilige Luk. 9, 26. — So nennt auch Orig. adv. Cels. 8, p. 386 Gabriel, Michael und die übrigen Engel wahre Diener Gottes (τοὺς ἀληθῶς ὑπηρέτας) und der h. Clemens von Rom fordert ep. 1 ad Rom. 34 mit Verweisung auf die Engel zum Gehorsame auf. Anselm. (medit. de red. gen. hum. 3) sagt, der Mensch müsse zur Aehnlichkeit der Engel erhoben werden, in denen keine Sünde ist und der h. Bernhard 3, 33 in Cant. s. 22, die Engel seien entweder nie durch Sünde gefesselt oder seien wegen ihres unheilbaren Sturzes unerlösbar, doch sei Christus insofern den guten Engeln Erlösung geworden, als er sie vor dem Falle geschützt habe. Bei Ignatius an die Smyrn. 6 lesen wir: „Auch das Himm-

lische, die Herrlichkeit der Engel und die sichtbaren und unsichtbaren Herrscher, wenn sie nicht glauben an das Blut Christi, so gereichts auch ihnen zur Verurtheilung.“ Es läßt sich jedoch aus dieser Stelle keine weitere Folgerung ziehen, denn der Ausdruck des h. Bischofs ist wohl nur ein rhetorisch kräftiger, d. i. wenn sie an Christi Erlösung nicht glauben würden, was sie jedoch thuen, so würden sie nicht Gottes Engel sein können. Uebrigens schreibt auch der h. Hieronymus zu Ephes. 4, 10: Neque enim scire possumus, quomodo et angelis et his, qui in inferno erant, sanguis Christi profuerit, et tamen, quod profuerit, nescire non possumus. — Wir für unsere Ueberzeugung müssen den reinen Geist, der nicht im Geschlechte fortleben kann, für einen nach Vollendung seiner Prüfung in sich abgeschlossenen und der Bekehrung unfähigen halten.

3) Einen fernern Bestandtheil des Lebens und Wirkens der h. Engel bildet Demuth, so wie Dankbarkeit und Liebe gegen Gott. Der dem Manoah erscheinende Engel (Richt. 13, 15 ff.) will nur Anerkennung Gottes, dem man ein Opfer bringen soll, nichts für sich, und ebenso der Engel bei Gideon Richt. 6, 12 ff. Ueberall erscheinen sie als Diener, verschwinden bisweilen so sehr in ihrer Persönlichkeit, daß wir in ihnen nur den durch sie sprechenden Gott wahrnehmen und Tobi 12, 18. 20 fordert Raphael auf Gott zu preisen und ihm zu danken dafür, was den Menschen durch ihn zu Theile geworden sei. Sie sind unvollkommen vor Gott (Hiob 4, 18; 15, 15; Ps. 89, 7) und wissen es ohne Zweifel. Dann geben sie, da sie ihre Kräfte stäts im Dienste Gottes verwenden, die-

selben gleichsam als Eigenthum zurück, so wie ihre Liebe gegen Gott auch darin sich bekundet, daß sie die Freunde Gottes auf Erden lieben. Auch im Gebete der Engel ist wesentlich Demuth.

Das N. T. stimmt hiermit überein. Welcher Zug von Liebe gegen Gott und die Menschen darin, daß sie sich bis zum Vergessen alles Andern über die Rückkehr eines Sünders zu Gott freuen! So wie sie ferner zum Lobe Gottes auffordern (Luk. 2, 14) und dem Heilande zu dienen nahen (Matth. 4, 11) und ihm unterworfen sind (1 Petr. 3, 22): so ist ihr ganzes Auftreten einzig Wirken zu Gottes Zwecken d. i. sowohl Demuth als Dank und Liebe. Vrgl. Clem. R. ep. 1 ad R. 34. Tert. de or. 24. Aug. med. c. 23, 5; soliloq. 34. 27, 4. Bern. 4, p. 20 de consid. 5, 5: Ardent Seraphim, sed igne Dei, vel potius igne Deo etc.

§. 4. Unsterblichkeit und Seligkeit der h. Engel.

Wir erinnern uns keiner Stelle aus dem A. T., worin die Unsterblichkeit der Engel mit Worten ausgesprochen wäre, aber dessen ungeachtet ist nicht daran zu zweifeln, daß man daran glaubte. Ehe die Berge geboren wurden und sie der Erdkreis hervorbrachte, von Ewigkeit in Ewigkeit ist Gott Ps. 90, 2; tausend Jahre sind vor ihm, wie der gestrige Tag, wie eine Woche in der Nacht, das. 4; er ist der Alte (Dan. 7, 9) und Engel sind die beständige Umgebung seines Thrones und kommen mit ihm zum Gerichte. — Ferner, sie jauchzen und jubeln zusammen, da Gott die Erde schafft (Hiob 38, 7), sie nehmen Theil an den Gedanken, Entschlüssen und Werken der

Liebe Gottes und freuen sich also wohl überhaupt des Rathes und der That des Allerhöchsten. Und was fehlte ihnen auch zur Seligkeit? Sind sie ja Himmlische. Im N. T. erscheinen die Engel als Unsterbliche Luk. 20, 36; sind beim Weltgerichte Matth. 25, 31 und gehören zum himmlischen Jerusalem Hebr. 12, 22; zum Himmel Joh. 1, 52; vor ihnen geschieht die Verwerfung und Anerkennung derer, die Christus verleugnen und bekennen Luk. 12, 8 f.; sie sehen immerdar das Angesicht Gottes Matth. 18, 10. Vrgl. Lact. div. inst. 7, 5: Er hat die Engel hervorgebracht, denen Unsterblichkeit ohne alle Gefahr und Furcht vor Uebeln feststeht. Wenn der h. Ambros. de fid. 3, 2 behauptet, der Engel habe nicht durch seine Natur Unsterblichkeit, sondern durch den Willen seines Schöpfers, so kann das wohl nur heißen sollen, er habe das Leben nicht in sich, wie der Vater und der Sohn (Joh. 5, 26). Wir fügen noch hinzu die schöne Stelle August. medit. c. 33, 6 und lib. de contempl. 8, 2. 17, 3. 24, 2. Zu dieser Seligkeit gehört auch die wechselseitige Liebe der Himmlischen, wovon der h. Augustin l. de cont. 35, indem er von Vermehrung der Seligkeit durch die allgemeine Mitfreude spricht, aussagt, in jener vollkommenen Liebe unzähliger Engel und Menschen liebe keiner den andern weniger, als sich selbst.

§. 5. Erschaffung der Engel.

Man hat die Behauptung ausgesprochen, die Engel der Hebräer seien durch den Mosaismus herabgesetzte Götter s. Bauer Hebr. Myth. 1 S. 130. Die Gründe, welche

sich dafür anführen ließen, dürften in nichts Anderem beruhen, als in der vorgefaßten Meinung, alle Gottesverehrung gehe ursprünglich von Vielgötterei aus, denn den Plural in אלהים ꝛc. ꝛc. kann man in Ernst nicht dafür anführen wollen, da der Pl. im Hebräischen sich nicht nur auf Menge, sondern auch auf Größe und Kraft bezieht, und wer יְהוָה אֱלֹהִים mit „Jehova der Elohim" übersetzt, verdient keine Widerlegung. Wenn man den Plur. 1 M. 1, 26; 3, 22 hierher rechnen will, weßhalb nicht auch das לְכוּ bei Jes. 6, 8? Jene Meinung aber ist zuvörderst eine unphilosophische, da nichts Bewußtloses je zum Bewußtsein, selbst wenn der Keim des Bewußtseins in ihm liegt, ohne Einwirkung eines Bewußtseinwollens sich entwickeln kann, und Vernunft nur von Vernunft geweckt wird. Und wenn so die erste Einwirkung auf den Menschen von Gott selbst ausgehen mußte, da kein anderes die Vernunft zuerst entwickelndes Wesen gedacht werden kann, so ist damit die Idee Gottes gegeben, also auch die Idee eines Gottes. Damit stimmt die mythische Geschichte aller Völker in so fern überein, als sie den Menschen in seinem Urzustande in Verkehr mit Gott oder Göttern setzt; damit stimmt die Erfahrung überein, die das Kind durch Erziehung herangebildet und den in Wildniß ohne menschliche Erziehung aufwachsenden Menschen ohne Menschenbewußtsein uns darstellt. Uebrigens deutet keine Spur darauf, daß die Engel als Götter angesehen würden; sie verschwinden sogar so sehr gegen Gott, daß sie mit Jehova als dem durch sie wirkenden abwechseln und somit nur als dessen Repräsentanten erscheinen, ja nach unserer Auffassung von Ps.

104, 4 gebraucht sie Gott gleich Sturm und Wetter. Der Engel fordert Richt. 13, 16 den Manoach auf, er möge, statt ihn zu bewirthen, Jehova ein Opfer bringen, und er erhebt sich in der Flamme des Opfers, und Raphael ermahnt die beiden Tobi, Gott im Himmel zu loben, daß er ihnen solche Gnade durch ihn erwiesen habe. Tob. 12, 7. 18. Auch ist leicht zu begreifen, daß die Engel, wenn sie aus der Mythologie herübergenommene Götter wären, in ihrer Verschiedenheit von einander mehr hervortreten müßten. Ein Engel ist in seinem Wirken wie der andere; keine scharf geschiedene Verrichtungen, kein individuell gezeichneter Charakter; Gehorsam gegen Gott und Liebe gegen die Menschen ist ihr gemeinsamer Zug. Ja, die drei Namen, die vorkommen, stehen gar noch in den spätern BB., und auch da erst findet man genauere Zeichnung ihrer äußeren Erscheinung, da doch, wäre die bekämpfte Annahme wahr, nach de Wette's richtiger Bemerkung in den ältesten BB. dieses der Fall sein müßte.

Ueber die Zeit der Erschaffung der h. Engel hat man sich vielfach auf *Hiob* 38, 6 f. berufen: „Worauf sind ihre (der Erde) Grundfesten eingesenkt oder wer legte ihren Eckstein, als zusammen jauchzten die Morgensterne und jubelten alle Söhne Gottes." Die LXX übersetzen die בְּנֵי אֱלֹהִים durch *ἄγγελοί μου*. Man kann einem hebräischen Schriftsteller die Annahme nicht zumuthen, daß die Sterne bereits erschaffen seien, als der Grund- und Eckstein gelegt wurde (1 M. 1, 16. 1) und so müssen dann die „Morgensterne" parallel mit den „Söhnen Gottes" erklärt werden. Diese können aber hier nichts anderes sein

als Engel, womit Hiob 1, 6; 2, 1 stimmt. „Morgensterne" werden also die Engel in einem schönen Bilde als Erstlinge der Schöpfung genannt; sie sind schon geschaffen, als der Grund der Erde gelegt wird. Merkwürdig ist, wenn Gesenius in dieser Stelle eine Stütze für die Annahme fand, in צְבָא הַשָּׁמַיִם fließe die Idee (?) von Engeln und Sternen zusammen. Die Vergleichung Anderer von Ovid. fast. 3, 111, met. 1, 73 gilt nicht für den der Naturvergötterung fremden Hebraismus; auch nützt hier nichts die Berufung auf Voß zu Virg. Georg. 1, 32. 4, 225.

Uebrigens vrgl. man über diesen Gegenstand 1 M. 2, 1: „Vollendet waren die Himmel und die Erde und all ihr Heer" צְבָאָם d. i. Alles, was zu Himmel und Erde gehört, wo man kein sogen. Zeugma hineintragen muß, da es ja auch vom Kriegsheere, der Schaar der Leviten gebraucht wird; 5 M. 4, 19 werden Sonne, Mond und Sterne in Apposition „das ganze Heer des Himmels" genannt; das. 17, 3 wird es verboten „der Sonne oder dem Monde oder dem ganzen Heere des Himmels" als Göttern zu dienen; Dan. 8, 10 ist man zunächst berechtigt, den Zusatz „und von den Sternen" als eine poetische Theilung des Begriffes, als ein sog. Hendiadyoin anzusehen, vergl. 1 Mos. 1, 14; 3, 16; Hiob 10, 17, oder das erklärend zu fassen, wie Richt. 9, 51; 1 Sam. 28, 3. Somit bedeutet also das Heer des Himmels einmal die Gestirne, das anderemal die Engel, und der Zusammenhang giebt meistens deutlich genug an, was von beiden gemeint ist. Ueber יי׳ צְבָאוֹת s. Jahns Arch. in ep. r. 1814 p. 557. Weß-

halb will man dann auch den hebr. Schriftstellern solche arge Verworrenheit aufnöthigen, da wir es uns verbitten würden, wenn man in den Sätzen: „Prachtvoll war der Abend, das Heer des Himmels stand in funkelndem Glanze" und „Christus kommt einst zum Gericht und das Heer des Himmels mit ihm" uns die Bedeutungen verwechseln wollte? Die Hebräer sagen: „Du bist weise, wie ein Engel," sagen sie je: „Du bist weise, wie ein Stern?" Tatian. ed. Col. p. 150 sagt zwar: „Es ist ein Geist in den Sternen, ein Geist in den Engeln, ein Geist in den Menschen, in den Thieren" aber er scheidet diesen Geist noch vom Ebenbilde Gottes und ohnehin ist er weit entfernt, Engel und Sterne zu vermischen. Orig. in der Vorr. zu de prin. weiß nicht, ob man Sonne, Mond und Sterne für leblose oder belebte Geschöpfe halten müsse. Uebrigens machte schon Julian den Christen den Einwurf, daß Moses der Schöpfung der Engel nicht erwähne.

Auch das N. T. läßt uns über die Zeit der Engelerschaffung im Ungewissen; ausdrücklich nennt es sie aber Geschöpfe Kol. 1, 16, wobei wir um andere Stellen nicht verlegen sind, und mit Hilar. l. 4 de trinit. sagen: „In göttlichen Dingen ist nicht das öfter, sondern das nur Gesagte hinlänglich." Die Kirchenschriftsteller sprechen sich deutlicher aus. Herm. P. l. 1 vis. 3, 4 p. 146: Dieses sind Engel Gottes, die zuerst hingestellt (constituti sunt), denen der Herr seine ganze Schöpfung übergab; p. 192 l. 3 s. 5, 5: Jene Freunde sind die h. Engel, welche er zuerst erschaffen hat; Just. adv. Tryph. p. 358 eignet die Schöpfung der Engel dem Sohne Gottes zu, und läßt an einer andern Stelle die

Fürsten des Himmels (οἱ ἐν οὐράνῳ ἄρχοντες) vom h. Geiste belehrt werden. Orig. berichtet in der Vorrede zu de pr., daß nach der Kirchenlehre zwar gewisse Engel Gottes und gute Kräfte da seien, daß man aber nicht entschieden wisse, wann sie geschaffen und wie sie seien. Das. 1, 8. p. 685 nimmt er übrigens an, daß die Engel ihren Prüfungsstand schon vor der Erschaffung dieser Welt vollendet hätten. Tert. de spect. 2 sagt: tam ferrum dei res est, quam herbae, quam angeli. Nach Methodius Phot. cod. 234 sind die Engel, wie der Teufel und seine Geister von Gott geschaffen und Aug. (?) soliloq. 27, 4 heißt Gott der Schöpfer der Menschen und der Engel. So kommt auch die Kenntniß ꝛc. der Engel von Gott — vrgl. ib. 36, 1: Lumen divinum, quod illuminat oculos angelorum. Ein altes Scholion in Matthäis N. T. S. 447 sagt zu Luk. 22, 43 von Christus: Der Stärkung des Engels bedurfte nicht, der von aller himmlischen Macht angebetet und verherrlicht wird. Es heißt jedoch Sirach 18, 1 . . . creavit omnia simul — ἔκτισε τὰ πάντα κοινῇ, August. in Genes. ad lit. l. 4, 33 f. 5, 24. de civ. d. 11, 7 läßt hiernach Alles auf einmal geschaffen und die sechs Schöpfungstage von der Zeit, worin die Engel das Schöpfungswerk erkannt hätten, hergenommen sein. Man ist jedoch eben so wenig dieses simul als das in dem oben §. 1 angeführten Beschlusse des Later. IV oder das יַחַד Ps. 33, 15 auf die Zeit zu beziehen genöthigt; der Sinn ist: Alles entstand durch ihn und ohne ihn entstand nichts, was entstand. Joh. 1, 3. Auch 2 Mos. 20, 11 verschlägt nichts, s. Lieberm. p. 275.

§. 6. Verehrung der Engel.

Es ist sehr begreiflich, wenn bei den zur Abgötterei nur zu geneigten Hebräern auf eine den Engeln zu zollende Verehrung in der Mosaischen Gesetzgebung nicht hingewiesen wurde. Indeß ist nicht abzusehen, wie man ihnen eine sittlich wesenhafte Bedeutung absprechen kann. Ein Engel soll dem Volke vorherziehen, und es soll sich hüten, ihn durch Sünde zu beleidigen 2 M. 23, 20; er schützt dasselbe überall, räth den Propheten, nur der Stimme Gottes zu folgen (4 M. 22, 35; 23, 5) rettet die Guten, drohet den Bösen Unglück und bringt es, soll den Nachkommen Segen bringen (1 Mos. 48, 16), betet und spricht für die Menschen. Wie wäre es möglich, daß demnach die Lehre von der Vorsehung Gottes durch die Vermittelung der Engel auf das Gemüth der Hebräer nicht gewirkt hätte? Glauben wir ja ungefähr dasselbe von den h. Engeln, und wer könnte den Einfluß dieser Lehre auf den Gläubigen leugnen? Wirklich finden wir die Juden auch voll Ehrfurcht vor der Erscheinung der Engel (Jos. 5, 14; vrgl. Esther 15, 16 Vulg.), voll Folgsamkeit gegen sie (4 M. 24, 13 vrgl. 22, 35) voll Bewunderung ihrer Weisheit (2 Sam. 14, 20). Auch Orig. adv. Cels. 1 p. 20 wendet nur eine ungebührliche Verehrung der Engel von den Juden ab, indem er sagt, Moses habe ihnen diese nicht geboten.

Im N. B. tritt die Verehrung der Engel eben so hervor. Maria unterwirft sich ihrem Ausspruche, wie dem Ausspruche Gottes (Luk. 1, 38); die Christus wohl nicht zu holden Juden glauben, wie es scheint, mit Erstaunen, ein Engel Gottes habe mit ihm geredet Joh. 12, 29; Christus drohet

den Verführern damit, daß die Engel der Unschuldigen sie vor dem Throne Gottes verklagen würden (Matth. 18, 10); die Hirten zu Bethlehem werden von großem Erstaunen umfangen, als ihnen Engel erscheinen und sind der Erscheinung folgsam (Luk. 2, 9. 15.); dem Zacharias erscheint ein Engel (Luk. 1, 12) und nöthigt ihn zur Ehrfurcht. Die Frauen sind ob der Engelerscheinung gläubig an Christi Auferstehung (Matth. 28, 7); Paulus beschwört vor den auserwählten Engeln (1 Tim. 5, 21). Zu Joh. (Offb. 22, 9) sagt jedoch der Engel, als er, wie seiner nicht mächtig zu seinen Füßen anzubeten niederfällt: „Ich bin dein Mitdiener .., Gott bete an." Vrgl. 19, 10. Indeß mochte die Engelverehrung bei einzelnen Gemeinden aus der Zendreligion allerlei falsche Zusätze erhalten haben, weßhalb dann Paulus Kol. 2, 18 eine gewisse Verdemüthigung vor den Engel abräth. — Orig. adv. Cels. 8 p. 386 u. p. 416 erkennt ebenfalls eine gewisse Verehrung der Engel an. Die 2te Niz. Kirchenversf. (787) lehrt, daß wir auch heilige englische Kräfte ehren und preisen (*τιμᾶν καὶ μεγαλύνειν*) und auch Bilder der Heiligen und der unkörperlichen Engel in Ehren halten.

§. 7. Cherubim und Seraphim.

Die Cherubim erscheinen zuerst als Hüter des Paradieses 1 M. 3, 24. Sie sollen hier den Menschen von dem verbotenen Versuche, dem Baume des Lebens zu nahen abhalten (vrgl. 22); deßhalb ist ihnen auch das funkelnde Schwert zugesellt; eine feste Gestalt empfängt die Phantasie nicht. 2 M. 25, 18; 37, 7 sollen sie, ihr Antlitz gegen-

einander gewandt, auf den Sühnthron Gottes blicken, mit ihren Flügeln ihn überdeckend. 1 K. 6, 27 stehen die zwei Cherubim so, daß zwei ihrer Flügel an einander reichen, die Enden der beiden andern aber die Wände berühren, sie bedecken aber die Lade von oben her, das. 8, 7. Ohne Zweifel blicken sie hier also nicht auf die Lade hin, die Richtung ihres Angesichtes ist dieselbe mit der Vorderseite der Lade. S. 2 Chron. 3, 13. Bähr behauptet Symbolik ꝛc. 1, S. 379 u. 351, daß die beiden Cherubim mit dem Sühnthrone ein unzertrennliches Ganze ausgemacht haben. Kalthof (Handb. der hebr. Alterthümer, Münster 1840 — Theissing'sche Buchh.) stimmt ihm bei, S. 178. und schon Calmet glaubte dasselbe. C. Sigonius de rep. Hebr. l. VII 1582 spricht sich über angeregte Frage nicht aus s. S. 78. Da bloß Bähr Gründe angiebt, so müssen wir diese prüfen. S. 351 beruft er sich auf Ex. 25, 18. In der hier zitirten Stelle heißt es nun V. 17: „Du sollst machen einen Sühnthron von lauterem Golde . . . V. 18 und du sollst machen zwei Cherubim von Gold, als getriebenes Werk sollst du sie machen von den zwei Enden des Sühnthrones her.“ Es ist zuerst das Wort מִקְשָׁה zu betrachten. Wir können als entschieden annehmen, daß der Stamm קשׁ den allgemeinen Begriff des „Hauens“ bezeichnet. Darnach wäre מִקְשָׁה gehauene, gehämmerte, getriebene Arbeit, und da diese Erklärung der hebr. Wurzel zunächst ist, auch auf alle Stellen (Jes. 3, 24: „Goldplättchen,“ Jer. 10, 5: „ein mit Metall belegtes Bild“) paßt, und da die Rabbinen (vrgl. Jarchi in Exod. 25 bei Bähr) einstimmen: so kann man mit Recht an dieser Be-

deutung nicht zweifeln. Somit findet sich also in der von Bähr angeführten Stelle der Grund zu glauben, die Cherubim seien mit dem Throne aus Einem Stück Gold verfertigt und nicht bloß darauf gestellt, bloß in dem מִן; die Uebersetzung der Vulgata von Allioli ist jedenfalls ungenau. Man könnte nun noch andeuten, daß zu der Kaphoreth ausdrücklich lauteres Gold טָהוֹר genommen werden soll, eine Bestimmung, die wenigstens bei dem zu den Cherubim fehlt auch 37, 6 f. und so die Bährsche Deutung bezweifeln. Auch könnte man bemerken, daß V. 31 von den aus dem Leuchter hervorgehenden Röhren ꝛc. ꝛc. zwar auch מִן gebraucht, aber V. 32 und 33 zur nähern Bezeichnung יצא angewendet sei, was freilich hier besser paßt, als bei den Cherubim. Doch ist auch 27, 2 von den Hörnern des Altares, die offenbar am Altare fest waren, מִן und עַל gebraucht, wie 2 M. 25, 19. Hierauf beruft sich Bähr ferner, wenn er S. 378 sagt: Auf ihr erheben sich „an ihren beiden Enden“ zwei goldene Cherubim, die mit ihr, wie der Zusatz V. 19 (Exod. 25) "מִן הַכּ sollst du (sollt ihr תַּעֲשׂוּ) sie machen,“ andeutet, ein unzertrennliches Ganze ausmachten, also nicht bloß darauf gestellt wurden.“ Aus 1 K. 8, 6 folgt aber, daß die Cherubim im Tempel nicht auf der Lade standen. Was demnach Bähr (351) von der Stellung der Cherubim im T e m p e l behauptet, läßt sich wenigstens aus d i e s e m Grunde nicht halten. Aber sollte es uns nicht erlaubt sein, vom Tempel auf die Bundeshütte zurückzuschließen? An sich ist der Schluß erlaubt, da der Tempel der Bundeshütte nachgebildet wurde, halten

uns aber vielleicht die Bestimmungen des Textes, welcher sich über den Bau der Bundeshütte ausspricht, davon ab? Wir müssen die Stelle 2 M. 25, 18 ff. vorlegen. Es heißt in treuer Verdeutschung: Du sollst machen zwei Cherubim von Gold, als getriebene Arbeit sollst du sie machen von den zwei Enden des Sühnthrones her; und mache einen Cherub von diesem Ende her und einen Cherub vom andern Ende her; vom Sühnthron her sollt ihr machen die Cherubim an seinen beiden Enden. Daß מִן, welches wir „vonher" übersetzt haben, nothwendig den Zusammenhang der Massen bezeichne, könnte man in Abrede stellen; heißt ja 5 Mos. 31, 26 מִצַּד וגו׳: „Legt es (das Gesetzbuch) an die Seite der Lade d. h. legt es hin von der Seite der Lade aus gerechnet. Die Bezeichnung des Verbs עָשָׂה könnte man eine prägnante oder in gewissem Sinne proleptische nennen, d. i. mache sie so, daß sie stehen an der Kaphoret (genau: von der K. her). Was Bedenken erregen könnte, ist außer dem schon Angegebenen der Verlauf der Beschreibung. Denn es wird zuerst die Beschaffenheit der Lade, dann die des Sühnthrones, dann mit diesem in Verbindung die der Cherubim angegeben und darauf gesagt, man solle den Sühnthron über die Lade stellen, womit also angedeutet sein könnte, daß die Cherubim mit der Kap. eine Einheit bilden müssen, weil ihre Aufstellung nicht besonders erwähnt wird. Aber es folgt dieses, den Zusammenhang der Beschreibung betrachtet, nicht nothwendig, indem der Leser die gebührliche Stätte der Cherubim, deren Stellung über der Kap. schon angegeben ist, von selbst ersieht. Auch 2 M. 26, 34 wird gesagt: „Du

sollst den Sühnthron setzen auf die Bundeslade," der Cherubim geschieht keine Erwähnung, eben so wenig 30, 6; 39, 35; 40, 3. 20; 3 M. 16, 2; 5 M. 10, 3. 5. 8; Jer. 3, 16. Richter 20, 27. — 4 M. 4, 5 heißt es: „Es tritt ein Aron und seine Söhne beim Aufbrechen des Lagers und sie lassen herunter den Scheidevorhang und bedecken damit die Bundeslade und legen darüber eine Decke von Tachasfell und breiten eine ganz blaue Decke oben darauf und stecken ihre Stangen ein." Da diese Stangen, welche nach 2 Mos. 25, 15 nicht aus den Ringen genommen werden sollten, zu diesem Zwecke herausgenommen wurden, so könnte es scheinen, daß die Lade mit den Decken nicht bloß von oben her bedeckt, sondern rings eingewickelt wurde. Es läßt sich auch die Umhüllung mit dem großen Vorhange recht gut so denken, daß die Stangen durch die lockere Umhüllung doch durchgesteckt werden konnten, obwohl dann die Frage unerörtert bleiben muß, ob sie nicht bequemer anfangs in den Ringen geblieben wären. An eine Oeffnung in den Decken, wodurch die Ringe hervorgezogen wären, ist zumal bei פָּרֹכֶת הַמָּסָךְ nicht zu denken. — Sei nun dieses, wie es wolle, so dürfen wir fragen: Wo blieben die Cherubim? Wir haben allen Grund zu vermuthen, daß auch sie mit der Lade eingewickelt waren (Jos. 3 u. 4. Richt. 20, 27) und man könnte wieder vermuthen, daß sie bloß auf die Lade gestellt wurden, und man sie der größern Bequemlichkeit wegen beim Einwickeln niederlegen konnte, doch läßt sich das Umhüllen auch ohne dieses denken.

Bleiben nach diesen Erörterungen besonders in Be-

rücksichtigung des Sprachgebrauchs von 2 Mos. 27, 2 für die Behauptung, die Cherubim hätten mit dem Sühnthron eine Einheit gebildet, die überwiegenden Gründe: so läßt sich doch für ihre Bedeutung daraus nichts Entscheidendes herleiten, weil sie im Tempel gewiß nicht mit demselben zusammenhiengen. Vrgl. noch 2 Chron. 5, 7. —

Betrachtet man nun 2 M. 25, 22, wo Gott zwischen den Cherubin her mit Moses reden will (vrgl. 4 M. 7, 8. 9) und ist die Kaphoreth der Thron, von dem Jehova redet, und auf dem er in einer Wolke erscheint (3 M. 16, 2); ist sie die Sühnstätte 3 M. 16, 14 f. und schauen die Cherubim die Flügel über dieselbe ausbreitend auf dieselbe hin, ihr Gesicht gegen einander gewandt; behüten sie auch im Tempel die Gottes Gebote enthaltende Lade: so erscheinen sie ganz als Engel, Gottes Umgebung bildend, sein göttliches Gesetz und sein Erlösungswerk ehrfurchtsvoll d. i. nicht mit offenem Blicke anstaunend und beschirmend, wie sie auch sonst auf Sinai zugegen sind, wie sie vor dem Throne Gottes Jeden anklagen, der die Unschuld verführt, und wie sie Gott für die beginnende Erlösung bei der Geburt Jesu lobsingen.

Es ist schwer zu begreifen, wie Redslob (Neue Jahrbb. f. Phil. u. Päd. Leipz. 1839 S. 188) sagen kann, die Cherubim seien Personifikationen derjenigen Erscheinungen, welche unter dem reinen Himmel dahinfahren und zu Gottes Füßen lagern, der schweren, tief gehenden, mit Brüllen und Rollen dahin fahrenden Wetter. Im Tempel stellten die Cherubimbilder dasjenige dar, was zu den Füßen der Gottheit lagere und seinen allerheiligsteu Sitz als Vor-

hang dem Blicke des Menschen verhülle. Den Ausschmückungen bei Ezechiel liege deutlich immer nur die Vorstellung des schweren Wetters zu Grunde. Wozu sollen die personifizirten Wetter auf den Sühnthron sehen, wenn etwas Sinn in der Sache ist? Was sollen sie überhaupt auf der Bundeslade und im Mosaismus, die von Naturpersonifizirungen sonst durchaus nichts wissen? Wozu bedecken sie die Lade von oben, so daß sie ihren Blicken selbst verhüllt ist, und nicht von vorne, wo die Menschen sie sehen könnten? Fallen uns nicht die gleichfalls das Antlitz verhüllenden Seraphim ein? Und lagen sie dann zu seinen Füßen? Von der Kaphoreth aus will Jehova sprechen zwischen den Cherubim her 2 M. 25, 22 (מִבֵּן); also unter den Flügeln der Cherubim. Freilich heißt es später auch auf den Cherubim עַל כ״ (2 Sam. 22, 11. Ps. 18, 11.) einherfahren, aber dieser Ausdruck ist eine dichterische Erweiterung des Mosaischen Ausdruckes, vielleicht ausgehend von יֹשֵׁב הַכ״ d. i. „die Cherubim bewohnen" (1 Sam. 4, 4. 2 Sam. 6, 2. Ps. 80, 2. 99, 1. 2 Kön. 19, 15. 1 Chr. 13, 6. Jes. 37, 16.). Was sollten ferner die Cherubim an allen Wänden und den Vorhängen des Tempels, wenn sie Wetter sind? (1 Kön. 6, 29. 2 Chron. 3, 14). Bei Ezechiel haben die Cherubim keine feste Gestalt; 41, 18 ff. verzieren sie ebenfalls die Wände des innern Tempels und haben zwei Gesichter, dagegen 1, 10; 10, 14 vier. Sie werden uns da zuerst als „Lebendige" beschrieben. Bähr sagt in seinem schätzbaren und gründlichen Werke B. 1 S. 341, die Cherubim würden außer ihrem spezifischen Namen wenigstens bei Ezechiel eben so oft

חַיּוֹת d. i. Lebendige genannt (Ez. 1, 5. 13. 14. 15. 19. 20. 21. 22; 10, 17). Der Idee der Cherubim liege somit nothwendig der Begriff des Lebens zu Grunde, und wenn sie schlechthin und κατ᾽ ἐξοχήν die Lebendigen genannt würden, so müsse man sich solche Wesen unter ihnen denken, welchen Leben in einem ganz besondern Sinne, das Leben κ. ἐξ. zukomme. Daß dieser Grund nicht durchaus Stich halte, zeigen Stellen, wo חַיּוֹת, ζῶα, animalia wirklich von Thieren gebraucht, also nicht das Leben in seiner Fülle und im eminenten Sinne, sondern als allgemeiner Gattungsbegriff bezeichnet wird. Doch ergiebt sich aus der Vergleichung der ζῶα mit dem ϑηρίον der Apok., aus der von Bähr hervorgehobenen nähern Beschreibung bei Ezech. 1, 14: „Und die lebenden Wesen eilten hin und wieder, wie das Ansehen des Blitzes" und in der Apok. (4, 8: „Ruhe haben sie nicht tags und nachts"), so wie aus der bald näher zu betrachtenden Angabe ihrer Bestandtheile und ihres Amtes, daß die Bähr'sche Auffassung die richtige ist. —

Betrachten wir nun die Bestandtheile der Cher. bei Ezech. 1, 10 so erscheint uns der Stier als Symbol der Macht und Stärke (Ps. 22, 13 steht אַבִּיר „der Stärke" geradezu für den Stier vergl. 50, 13; 2 Chron. 4, 4 tragen Stiere das eherne Meer, was mit dem Tragen des Thrones Jehovas durch die Cherubim zu vergleichen ist), der Löwe als Repräsentant der Hoheit und Majestät, der Adler als Sinnbild der hohen Intelligenz und der Mensch als Träger der Weisheit, und so begegnen uns die Cherubim offenbar als symbolisirte Engel, welche Helden der Macht

sind, Ehrfurcht erwecken, hohe Wissenschaft und Weisheit haben, und alle ihre Kräfte anbetend vor dem Herrn niederlegen und ihm dienen. Die Cherubim als Symbole göttlicher Eigenschaften aufzufassen, scheint uns gegen die Behutsamkeit des Mosaismus zu sein, die solcher Abbildung zuwider ist; ja vielleicht ist die ganze Zeichnung der Cherubim deshalb so wandelbar und komplizirt, damit sich kein festes Bild der Phantasie einpräge. Für die Cherubim am Garten Edens, auf der Bundeslade im Zelte, im Tempel über der Lade, bei Ezechiel 1, 10 und in dessen Tempel kann man dasselbe Bild nicht festhalten, vielleicht nicht einmal, bei denen im Tempel, und doch ist die Idee derselben versteckter oder entwickelter immer dieselbe. Redslob hält die Cherubim für gröber und roher sinnlich gezeichnete Wesen, als die Seraphim. Aus dem Worte חַיָּה läßt sich dafür nichts folgern; daß die Seraphim über dem göttlichen Throne stehen, verschlägt eben so wenig, denn auch die Cherubim stehen über ihm, der Kaphoreth; diese hätte auch alle Bedeutung verloren, wenn Jehova über den sie verhüllenden Cherubim gethront hätte. Wenn die Cherubim der Wagen Gottes sind in den BB. der Chronik und sonst, so liegt dieser Vorstellung die Idee des Gehorsams als die der Dienstbarkeit und Dienerschaft zu Grunde. Was nun die S e r a p h i m angeht, so sind uns diese wieder eine etwas anders gehaltene symbolische Darstellung höherer Kräfte. Sie verhüllen mit ihren Flügeln ihre Gestalt, damit sie der Phantasie kein festes Bild darbieten; Redslob verflüchtigt sie in himmlische Gluth, und Hitzig macht sie zu Molch — Drachen — und Sala-

mandergestalten. Die Bedeckung ihres Angesichtes paßt zu dem ihren ehrfurchtsvollen Gehorsam und ihre Lobpreisung ausdrückenden Hymnus; sie sind Boten Gottes an den Propheten und bringen diesem Entsündigung; sie sind Gewaltige, denn vor der Stimme des Rufenden erbeben die Schwellen. Kimchi deutet ש״ durch בַּדְלְאֲכֵי־אֵשׁ, und man hat auch durchaus nicht nöthig von der Etym. aus dem Hebräischen abzuweichen, wornach sie „die Feurigen" heißen, was auf den Grad ihres Eifers, ihrer Liebe, ihrer Kenntniß und Weisheit bezogen werden kann. שָׂרַף heißt „brennen" 1 M. 11, 3 vergl. Jes. 33, 12. Auch möchte שָׂרָב „die Glut" desselben Stammes sein.

Bei dem h. Paulus Koloss. 1, 16 finden sich *θρόνοι*. Theodoret bemerkt dazu: *θρόνους ἡγοῦμαι τὰ Χέρουβιμ αὐτὸν λέγειν· τουτοὺς γὰρ εἶδε τὸν θεῖον ἐπικείμενον θρόνον ὁ προφήτης.* Phagorim erklärt *θρόνοι* durch *δυνάμεις ἅγιαι* Rabbi Abr. Ben. Mard. führt neben מלאכים auch כסאות auf und der so gen. Dion. Areop. stellt Thronen, Cherubim, Seraphim hin. Ueber das Testament der 12 Patr. s. §. 2 am Ende. Merkwürdig ist die Aeußerung des Origines de pr. p. 678 c. 5.: Apud ipsum quoque s Paulum invenimus nescio unde sumentem, cognominantem tamen quasdam sedes et dominationes et principatus et potestates. Betrachten wir nun Kol. 2, 18, so könnte man denken, der Apostel, welcher in diesem Briefe gegen falschen Engeldienst eifert, wolle nur sagen: „Der Sohn Gottes ist über alle eure Thronen 2c. 2c. erhoben und hat sie geschaffen." Näher betrachtet darf jedoch die Stelle nicht so ausgelegt werden, da der Apostel

sich wohl hüten würde, solchem Wahne auch nur scheinbaren Vorschub zu leisten. Das nescio unde sum. ist nicht viel mehr, als das ἡγοῦμαι des Theodoret. Verkehrt wäre es aber, wenn man schließen wollte, der Apostel habe durch eine gänge Bezeichnung der Cherubim als Thronen diese irrig eingeführt, aus dem Chaldäismus sie herübernehmend. Denn nehmen wir auch die Thronen als höhere Geister neben den Cherubim an, wofür die kirchliche Tradition entscheidet, so folgt nichts anderes, als daß der Apostel, falls dieser Name wirklich gänge war, ihn auf das aus höherer Offenbarung erkannte Rangverhältniß der Engel seiner Wahrheit nach anwandte. Sind ja diese Namen nur für menschliche Auffassung. Schließlich bemerken wir noch, daß wir auf das Verhältniß der Cherubim in der Symbolik des ganzen Mosaismus nicht näher eingehen können, und daß uns unsere Auffassungsweise derselben als symbolische Engel mit der Bähr'schen Darstellung wohl verträglich scheint. Uebrigens heben wir den durchgängigen Zusammenhang und die nach weisem Plane in allen BB. des A. und N. T. sich entwickelnde Darstellung der Engellehre hier noch einmal hervor. —

Teipel in Consfeld.

II.

Recensionen.

Evangelische Homiletik von Christian Palmer, Diakonus in Marbach (in Würtemberg). Stuttgart, Steinkopf'sche Buchhandlung. 1842. S. XIV. u. 731. Preis 4 fl. 48 kr.

Wir anerkennen vor Allem, daß die vorliegende Schrift eine protestantische Homiletik ist und seyn will, und es schon im Titel ausspricht. Wolle es nun Jedermann in Ordnung finden, wenn wir Katholiken eine katholische Pastoraltheologie und Homiletik lehren, schreiben und wünschen. In der That zeigt es großen Mangel allseitiger und tiefer Erfassung der katholischen und protestantischen geistlichen Thätigkeiten und der confessionellen Differenzen in allen, auch den letzten und äußersten Verzweigungen, oder kirchlichen Laxismus, ja Indifferentismus, oder verwerfliches Accommodiren und falsch verstandene Toleranz, wenn die gewöhnlichen katholischen und protestantischen Pastoralwerke, besonders Homiletik und Katechetik, Un-

wesentliches abgerechnet, einander gleichen, wie ein Ei dem andern.

Palmer's Werk ist aus der wissenschaftlichen gläubigen neuern Theologie des Protestantismus und dessen regerem kirchlichen und gottesdienstlichen Interesse, so wie aus der damit zusammenhängenden christlichern, tiefern und freiern protestantischen Predigtliteratur unserer Zeit hervorgegangen [1]); und soweit diese Richtung den seichten und verschollenen Rationalismus und dessen kirchliche Denkweise und bloß regelrechte und sprachrichtige, aber nach Form gefesselte und nach Inhalt dürftige, nur christlich tingirte Predigten übertrifft, soweit steht auch Palmer über den früheren, den Rationalismus und seine Predigtweise in ihrer Sphäre abschildernden und davon producirten Homiletiken. Einzelne Materien sind hier und dort besser abgehandelt, aber eine bessere, das Ganze umfassende Schrift kenne ich nicht, und P. bemerkt richtig: „Die einschlägigen Werke größeren Umfanges sind bis vor Kurzem noch Repräsentanten der früheren Predigtweise gewesen; was aber in der neueren Richtung geschrieben wurde, zum Theil von Theologen oder Predigern ersten Ranges, das ist meist in Schriften von geringer Bogenzahl, die darum auch mehr nur Allgemeines an die Hand geben, und außerdem in

1) Hauptrepräsentanten dieser Literatur sind die „Zeugnisse evangelischer Wahrheit, eine Sammlung christlicher Predigten und Reden, in Verb. mit andern Predigern (besonders Würtembergs) herausgegeben von Prof. Dr. Schmid und Diakonus Hofaker.“ Unterdessen sind drei Jahrgänge erschienen.

Vorreden zu Predigtsammlungen oder in Recensionen niedergelegt, und konnte deßhalb fast nur auf Einzelne nachhaltig wirken, die zum Voraus schon für Impulse dieser Art disponirt waren." Daß die Schrift der besseren Praxis erst folgt, gereicht weder ihr noch der Theorie überhaupt zum Vorwurf, denn „die Praxis ist in allen Dingen das Frühere, woraus sich erst die Theorie kräftig und so entwickeln kann, daß nun durch sie wiederum die Praxis sich läutern, befestigen und weiterbilden kann."

Die Homiletik ist nach P. nicht „eine Anweisung zum Predigen und Predigenlernen, ist mehr als dieses, ist Wissenschaft und hat auf wissenschaftlichem Wege die Idee der Predigt zu erforschen und zu entwickeln, die Momente derselben nach ihrem objectiven Wesen und Zusammenhange herauszusetzen, und in der Wirklichkeit (der Predigtliteratur, Beispielen überhaupt) die Realisirung der Idee nachzuweisen."

Wahr ist auch der praktische Werth einer solchen Homiletik bestimmt. Bleibe sie unpraktisch, so seyen es auch die „Anweisungen zur kirchlichen Beredsamkeit" von jeher gewesen. Daß Prediger gar selten ein theoretisches Werk über die Predigtkunst besitzen, möge zum Theil seine Ursache in jener unendlichen Selbstzufriedenheit haben, die leider so manchen Geistlichen gegen jede lebendige Weiterbildung seines Predigens absperrt. Allein sicher tragen die gewöhnlichen Lehrbücher die größere Hälfte der Schuld. „Hat man denn in der That durch jene Regeln predigen gelernt? Nach kurzer Uebung mußten die Meisten gewahr werden, daß die Theoretiker ihnen sehr wenig Neues sagen;

was brauchbar an ihren Regeln war, das übte man selbst schon längst aus, und was man etwa Neues zu lernen meinte, damit ging es, wie mit tausend Dingen in unsern politischen, pädagogischen, landwirthschaftlichen Theorieen, daß man praktisch nicht brauchen konnte, was theoretisch sich mit Anstand zu empfehlen wußte." Es sey doch besser, sich von vorn herein nicht anheischig zu machen, Einen predigen lehren zu wollen; so könne man sich doch nicht über Täuschung beschweren. Die Homiletik habe nichtsdestoweniger ein Recht der Existenz, ja ihre nothwendige Stelle im Kreise der theologischen Disciplinen, so gut als z. B. die Aesthetik ihr Recht und ihre Stelle unter den philosophischen Wissenschaften hat, ungeachtet sie Niemanden zum Künstler macht. Uebrigens sey die Hom., je wissenschaftlicher, um so praktischer. Denn indem sie, statt abstracte Regeln äußerlich einander bei- und unterzuordnen, statt z. B. dem Anfänger einen möglichst bequemen, in jeder Noth aushelfenden Mechanismus des Disponirens an die Hand zu geben, mittelst dessen aus jedem Text ein Thema sammt Zugehör herauspraktizirt werden könne, — vielmehr in den Geist der Predigt eindringe — und aus ihm die Elemente und Formen derselben entwickle, indem sie so auch das Aeußere und Formale von innen heraus lebendig sich erzeugen lasse und darthue, wie aus der Fülle der Schrift und dem kirchlichen Leben die Predigt organisch erwachse, wirke sie anregend und bildend auf die Selbstthätigkeit, und bewirke ein leichteres, freudigeres und von klarem Bewußtseyn geleitetes Arbeiten. Da die Hom. die Idee der Predigt auch in ihrer Ver-

wirklichung, in Beispielen nachweisen müsse, so habe sie ohnehin ein sehr bedeutendes praktisches Moment.

Die Einleitung gibt „Grundgedanken, Modificationen, Eintheilung, die confessionelle Differenz, die Differenz der theologischen Systeme.“ Die sachliche, neue und eigenthümliche Disposition ist folgende. Das Wort Gottes, mit den §§.: Wort und Schrift, Auslegung, Dogmatik und Moral, die evangelische Geschichte, ihre Grundthatsachen, Historien zweiten Ranges, die Geschichten und ihre Anwendung, die Allegorie, das apostolische Wort, das alttestamentliche Wort, Bibelübersetzung, Symbol, Geist und Sprache. Die kirchliche Sitte, mit den §§.: Uebersicht, Feste, Sonntage, Wochengottesdienste, Casualien, der Text, Entstehung der Disposition, das Thema, die Ausführung, der Eingang, der Schluß, Uebergänge, Ruhepunkte, Anrede, Gesang, der Vortrag. Auf Seite der kirchlichen Sitte steht also Vieles, was vorzugsweise in ganz Anderem wahren Grund und Halt hat. Freilich verkennt dieß P. nicht, aber eben darum sollte er der kirchlichen Sitte keine so bedeutende Rolle zugewiesen haben. Nun folgt: Die Gemeinde, mit den §§.: die Gemeinde im Gegensatz zu Nichtchristen, im Gegensatz zu jeder anderweitigen Korporation, im Gegensatz gegen andere Gemeinden, im Gegensatz zum einzelnen Gemeindegliede, Wirkung der Predigt auf die Gemeinde. Endlich: Die Persönlichkeit des Predigers, mit den §§.: ihre Bedeutung, ihr Recht, ihre Bildung. Die beiden ersten Abschnitte sind natürlich die umfangreichsten.

Die Darstellung ist anziehend und leicht, frisch,

kräftig und reich, nur viel zu umständlich, öfter auch zu conversationsmäßig und leger. Die beigebrachten Beispiele sind sehr zahlreich, mannigfaltig und größtentheils recht gut gewählt, übrigens, wie sich erwarten läßt, nur protestantischen Werken entnommen. Mit Recht werden dieselben so mitgetheilt, daß das volle Verständniß eines Themas oder der Art seiner Ausführung möglichst erleichtert ist. Die Themen und Dispositionen der gewöhnlichen Werke, lassen den Leser „über die Art ihrer Ausführung, ja selbst über die Möglichkeit derselben, völlig im Dunkeln." Die frühern Fesseln und willkührlichen Regeln sind meist allseitig und schlagend abgethan; und dieses polemische Element durfte um so weniger fehlen, als die neuere bessere Richtung noch bei weitem nicht überall zu ihrem Rechte gekommen ist. Den Hauptvorzug des Werkes bildet aber die Darstellung, wie die Bibel homiletisch auszulegen und anzuwenden ist; überhaupt zeigt das ganze Werk, wie eng und allseitig sich die Predigt an die Bibel anschließen, deren Ausfluß seyn müsse und könne. Ist es doch ein Hauptgebrechen, daß unsere Predigten in der Regel nicht die Bibel auslegen und anwenden, sondern nur von Bibel, Perikope und Text Veranlassung nehmen, allerlei beliebige Themate und auf eine von der Bibel emancipirte Weise abzuhandeln; wobei ich übrigens nicht vergesse, daß die Bibel für die katholische Predigt nicht in der Ausschließlichkeit und dem Sinne einzige Quelle der Themen und ihrer Ausführung ist, als für die protestantische. — Ueber Einzelnes mit dem Verf. zu rechten, ist hier nicht der Ort; nur vermissen wir ungern die Geschichte

der Homiletik und Predigt, die Zusammenstellung und Würdigung der einschlägigen Literatur, das Aufzeigen der Homiletik in ihrem organischen Zusammenhang mit der ganzen praktischen Theologie, größere wissenschaftliche Strenge und eine viel gedrängtere und die Hauptpunkte mehr sondernde und markirende Darstellung.

Nach dieser Anerkennung müßen wir um so nachdrücklicher die Auffassung der katholischen Predigt S. 34 ff. zurückweisen. Daß sich katholische und protestantische Predigt in wesentlichen und durchgreifenden Momenten von einander unterscheiden, ist keine Frage; ob aber P. diese Unterschiede auch nur annäherungsweise richtig herausstellt? Der erste Vorwurf lautet: da die Predigt auf der durch die biblische und kirchliche Objectivität gebundenen freien Subjectivität oder Persönlichkeit des Predigers ruhe, im Katholicismus aber die freie Persönlichkeit durch die kirchliche Objectivität zurückgedrängt werde, so verliere die Predigt im Kath. nothwendig ihre wahre Gestalt und Bedeutung, ihren rechten Inhalt und Einfluß. Allein nur die schlechte Freiheit des Subjectes ist im Kath. überhaupt und in der katholischen Predigt insbesondere entfernt; im Uebrigen ist der Katholik, wie in Kunst und Wissenschaft, so auch in der Predigt noch weniger gebunden als der Protestant. Muß dieser z. B. die Bibel, als die alleinige Quelle und Regel des Glaubens, nicht viel sklavischer, ich möchte sagen, pedantischer behandeln? Ist das Gebundenseyn an die symbolischen Bücher weniger Gebundenseyn, als das des Katholiken an seine Kirche? Ist jenes nicht ein um so härteres Joch, als es dem andern

Principe des Protestantismus, der freien Forschung zuwiderläuft, und die symbolischen Bücher mehr oder weniger falschen Inhalt darbieten? Emancipirt man aber von den symbolischen Büchern, so geräth man in die Menge anderer gegenwärtig wohlbekannter Verlegenheiten. Wahrlich der innere Widerspruch der beiden Grundpfeiler des Protestantismus verfolgt den Prediger auch auf die Kanzel. Dagegen findet der Katholik und katholische Prediger in seinem Gebundenseyn an die Kirche die wahre und objective Freiheit und fühlt sich um so freier, je mehr er die Kirche begriffen und als wahr erkannt hat. Wo die volle und reiche Wahrheit ist, da erblüht auch die wahre Freiheit. Es hält auch nicht schwer, nachzuweisen, daß die kath. Kirche weder die freie Bewegung überhaupt, noch die im Predigen beschränkt und die katholische homiletische Literatur mehr Mannigfaltigkeit und Freiheit offenbart, als die protestantische. Der protest. Prediger ist, auch nach Palmer, nur Product und Organ der Gemeinde sammt seinen Reden; unmittelbar göttlich eingesetzt ist auch ihm nur die Missionspredigt. Ist dieß Freiheit? Der prot. Prediger hat innerlich und wesentlich nur so lange ein Recht, auf der Kanzel zu stehen, als er in der Identität mit der Gemeinde und die Gemeinde mit ihm verbleiben will und kann, und so lange kein Gemeindeglied da ist, das ihn durch jene Identität oder durch Wissenschaft und Religiosität übertrifft. Ist dieß Freiheit? Ich denke, das ist Freiheit, das gibt dem kath. Pr. Majestät, Energie und Begeisterung, ausdrücklich verordnetes, von einer bestimmten Gemeinde zunächst ganz unabhängiges Organ Christi

und der ganzen Kirche, weiterhin freilich auch Organ einer ihrem Wesen treu bleibenden Gemeinde zu seyn. — Andere, nicht einmal neue und geistreiche Phrasen verdienen keine Berücksichtigung. So sagt Palmer: „Der Schwerpunkt liegt im Kath. nicht, wie dieß die evangelische Kirche lehrt, in der Person des Erlösers, sondern in der Theokratie; die Bedingung der Seligkeit ist nicht das lebendige Einswerden des Menschen mit dem persönlich erschienenen Heile, mit Christo (daß doch die Katholiken nach diesem Fund noch katholisch bleiben mögen!) —, d. h. der Glaube, sondern der Anschluß an die Kirche. Was Christus geredet, gethan und gelitten hat, ist alles nur geschehen zur neuen Theokratie; so z. B. selbst sein Opfertod hat, streng katholisch (d. h. protestantisch) aufgefaßt, nur den Zweck, daß die Kirche ein Opfer habe, das sie täglich Gott darbringen, womit sie das Werk der Versöhnung vollziehen könne. Daher erscheint nun im Kath. der neue Bund, so sehr er über den alten gestellt wird, doch nur als höhere Potenz, als zweite verbesserte Auflage des alten; es ist ein neues Gesetz, wie denn auch wirklich die symbolischen Schriften der Katholiken sich häufig des Ausdrucks nova lex, im Sinne von: neuer Bund, bedienen." So ist auch schon Christus und der Apostel Paulus vom Christenthume abgefallen, und wir haben gute Gesellschaft. „Ist nun dieser gesetzliche Charakter der vorherrschende, so kann ihm gegenüber die Subjectivität nur noch als unterdrückte existiren; der Cultus kann nur nach festen gesetzlichen Normen, deren genaue Befolgung allein das Mittel zur Seligkeit ist, ablaufen; nur soweit die Subjectivität unschädlich

ist, wie z. B. in der Musik und Malerei, wie überhaupt in dem, was die Phantasie zur Verherrlichung des katholischen Cultus zu thun hat, darf sie sich geltend machen, für den freien Gedanken aber, der sich leichtlich herausnehmen könnte, selbst jene gesetzlichen Normen, jene gottesdienstlichen Werke etwas näher besehen zu wollen, ist da wenig oder kein Raum; und selbst, wenn keine Gefahr vorhanden wäre, daß die freie Persönlichkeit irgend welche Excesse machen würde, so findet sie doch keinen Reiz, sich mit Energie auszubilden und hervorzutreten." S. 27 erhält die katholische fides implicita als Köhlerglaube einen Seitenhieb und wird die kath. Gemeinde als „ein Anhängsel des Clerus" bezeichnet; und „eigenthümlich gebe sich die Geringschätzung des Einzelnen gegenüber der Kirche (denn in Bezug auf das unmittelbare Verhältniß zu Gott lasse der kath. Pelagianismus den Barometer steigen) in dem Satze zu erkennen, daß die Gottlosen in der Kirche membra mortua sagen. Denn richtig verstanden liege darin: Es ist wahr, sie tragen zum Leben der Kirche nichts bei, aber sie schaden auch nichts." Unbegreifliches, aber doch wieder sehr begreifliches Gerede! Doch tüchtig gepufft, Herr Pastor! Das stete Pochen auf den freien Gedanken! Wie steht es mit ihm wegen seiner Berechtigung und Nichtberechtigung, in seiner Wirklichkeit und seinen Folgen? Aber freilich, wir Katholiken können die eigenthümlichen Vorzüge, Bewegungen, Leiden und Kämpfe des Protestantismus nicht würdigen. 1 Cor. 2, 15.

Mit dem Obigen und in anderen Stellen spricht P. auch den Vorwurf aus, im Kath. werde die Predigt von

den stabilen Culttheilen verdrängt. Allein unser Cult, auch abgesehen von den Sakramenten, verhindert nur das bloße und das zuviel und zu lange Predigen, und den Wahn, als hänge aller Erfahrung zuwider das Heil der Welt allein oder auch nur vorzugsweise vom Predigen ab, gibt unsern Gottesdienste objectiven, von der zufälligen Subjectivität des Geistlichen unabhängigen Halt und läßt unsere Kirchen nicht leer werden, stellt neben die Predigt des Geistlichen eine zweite reiche und nicht weniger starke Rede, begeistert den Prediger, regt seine Energie an und gibt ihm neben der Bibel reichen Stoff zur Auslegung und Anwendung, bereitet die Wirksamkeit der Predigt vor, begleitet und befestigt sie und gibt dem durch Predigt Gepflanzten die rechte, reiche und allseitige Aeußerung und Uebung, läßt die Predigt allerdings dort hinwegfallen, wo sie in Ermanglung eines Anderen mehr nur als Lückenbüßer auftritt. P. beruft sich auf Concilien, welche das Predigen überhaupt und den Bischöfen insbesondere anempfehlen mußten. Allein darin liegt ja eben, daß die Predigt im Kath. nicht verdrängt ist. Aber freilich soll das, was eine theilweise Erfahrung, Trägheit einiger Geistlichen und die Ungunst gewißer Zeiten darbietet, der eigentliche katholische Geist, die Sprache der Kirche aber das Unkatholische seyn. Und was beweist eine einzelne aus Zarbl's Homiletik herausgerissene, nur in ihrer Lostrennung vom Ganzen einseitige, zudem bloß auf Leichen, Sakramente und Segnungen sich beziehende Stelle! Jetzt wird aber auch geltend gemacht, daß kath. Bischöfe wenig predigen. Allein warum vergißt P., um bei der neuesten Zeit stehen zu

bleiben, neben der Regensburger Jubelfeier, wo nicht die Bischöfe (aber doch viele Andere) predigten, die Predigten eines Bischofs Colmar, Humann, eines Bischofs von Passau, die katechetischen Thätigkeiten eines Erzbischofs Gruber u. s. w.? Aber freilich auch damit kommt Palmer bald in's Reine, denn nach S. 22 ist stets „der Kath., wie er sich in der römischen, päpstlichen Kirche gestaltet hat," ins Auge zu fassen, und um einzelner, vorübergehender Erscheinungen willen der allgemeine, der Idee des römischen Katholicismus wesentlichen Charakter nicht zu verkennen." Die namhafteren kath. Prediger aber haben nach S. 31 ff. entweder „eine allgemein = menschliche Religiosität (die franz. Kanzelredner) oder ein mehr subjectives Christenthum (Werkmeister, Sailer und Hirscher, welcher das Compliment erhält: „Wenn auch das Gepräge da und dort katholisch ist, das Metall ist doch mehr evangelisch") an die Stelle des Kath. gesetzt." Wie paßt dieß zur oben behaupteten Unterdrückung der freien Subjectivität? Wir haben hier übrigens den alten, abgenützten Kunstgriff. Was nicht in den Kath., wie er in diesem oder jenem protestantischen Kopf und Herzen lebt, paßt, was nicht protestantisch verbraucht werden kann, das ist Abfall vom Kath., das ist, wenn es sich als gutes Stück zeigt, protestantisches Element.

Weiter sagt P.: „Die Entziehung der Bibel, so sehr sie eigentlich nur Bezug auf die Laien hat, konnte doch nicht anders wirken, als daß auch dem Geistlichen die Bibel oder doch der Sinn für sie abhanden kam; und so fehlte es und fehlt es noch zwischen dem katholischen Pre-

diger und seiner Gemeinde an dem, was sie Beide erst wahrhaft zusammenhalten, und eine lebendige, Beide erbauende und stärkende Gemeinschaft hervorbringen kann, wie denn selbst bei fleißigem Gebrauch der Bibel in Predigten schon der Mangel einer in's Volk übergegangenen Bibelsprache ein mächtiges Hinderniß bleibt." Ich frage vor Allem, kann außer der Bibel Nichts zusammenhalten und das Element einer erbauenden Wechselwirkung zwischen Prediger und Gemeinde bilden? Muß denn die Bibel nothwendig immer das Erste und Einzige bilden? Man denke doch an den gemeinsamen Glauben, das gemeinsame Leben und, so Gott will, die gemeinsame Gnade des hl. Geistes in Prediger und Volk, an die katechetische Bildung, den Katechismus, das Gesangbuch, die Gebetbücher 2c., die stets sich wiederholenden Bibelworte auf Kanzel und im ganzen Cult, an die Sakramente und ihre liturgische Feier, die Gesammtheit des katholischen Cultus, dieser lebendigen Offenbarung des christlichen Geistes, an all die Bande, welche Geistliche und Gemeinde sonst verbinden. Uebrigens liegt es weder in der allgemeinen, nicht bloß aus der Gegenwart abstrahirten Erfahrung, noch viel weniger im Wesen des Katholicismus, daß Volk und Prediger die Bibel weniger kennen als die Protestanten. Die bloße nächste Erfahrung zeigt gar Vieles, z. B. Mangel an Bibelkenntniß auch auf Seite der protest. Geistlichen, deßgleichen in mancher protest. Gemeinde eine gar kleine Zahl erbauende Wechselwirkung zwischen Prediger und Volk bewirkender Elemente, leere Kirchen u. s. w. Die Entziehung der Bibel ist ohnehin bloß eine stets wieder aufge-

wärmte Kraftsuppe zur Stärkung des protestantischen Selbstgefühles. „Bibelfestigkeit“ hat neben ihren Vorzügen, wie die Natur der Sache und die tägliche Erfahrung es lehrt, auch ihre großen Schattenseiten und Gefahren; und die kath. Katechese, Predigt u. s. w. hat doch wohl auch den Zweck, lebendige Kenntniß der Bibel zu vermitteln und biblische Sprache auf der Kanzel verständlich und erbaulich zu machen, wie die Bibel dieß übrigens auch schon durch sich selbst ist. Unbegreiflich bleibt mir auch, wie P. sich gegen die Katholiken auf Werkmeister berufen und ihn einen „trefflichen Katholiken“ S. 24 nennen kann, da er doch selbst S. 33 sagt: „Durch das Voraussetzen der Dogmen (als aus der Katechese bekannt) gedachte sich W. mit ihnen, somit eigentlich mit dem Katholismus im Frieden abzufinden,“ und „seine Predigten halten sich so weit entfernt von allem Katholischen, daß selbst wir Protestanten bei ihm nur den, mit einigem Supranaturalismus versetzten moralisirenden Rationalismus seiner Zeit erblicken können,“ wovon die Anmerkung a. a. O. einige Proben gibt. Doch wir kennen das protestantische Lob: „Ein trefflicher Katholik!“

Der Hauptschlag wird nun aber S. 29 ff. geführt: „Unter dem Volke Israel, heißt es da, gab es zur Zeit Mosis, als die Theokratie constituirt wurde, eine sehr kräftige Beredtsamkeit, allein nachdem das Gesetz proklamirt und anbefohlen, nachdem der Cultus in allen seinen Theilen organisirt war, so verstummte nun die Redekunst für lange Zeit, und erst in den Propheten erwachte sie wieder, so jedoch, daß sie auf keine Weise organisch in den

Gottesdienst sich einfügte, sondern außerhalb desselben wirkte. Ein ganz ähnlicher Fall ist es mit der katholischen Beredsamkeit." (Die Vergleichung des Katholicismus mit dem Judenthume leistet doch überall herrliche Dienste!) „Dem katholischen Missionar ist sie in hohem Grade eigen (allzu viel Ehre und Zugeständniß!); aber da nun, wenn die Kirche einmal steht und die Gemeinde bekehrt ist, d. i. wenn sie die novam legem angenommen hat, fernerhin die Predigt nicht mehr so (!) nothwendig, sondern die genaue Beobachtung des kirchlichen Gesetzes Alles ausmacht" (kräftiger: da es der katholischen Kirche nicht um die Einzelnen, sondern nur um Hierarchie, Cult und Aeußeres zu thun ist); „so kann nur noch dadurch Beredsamkeit gedeihen, daß entweder fortwährend in der Weise und dem Geiste des Missionars gepredigt, somit die Kirche immer wieder als eine erst zu erbauende oder aufs Neue gegen schädliche Einflüsse — Ketzerei oder Lasterhaftigkeit —, ja gegen den Untergang zu schützende angesehen wird, oder daß der Prediger den strengkatholischen Boden verläßt und sich auf dem Boden allgemein-menschlicher oder auch subjectiv-christlicher Religiosität bewegt." Da diese unendlich geistreiche Deduction, so weit sie logisch abläuft, auf einer hergebrachten grundfalschen protestant. Ansicht vom Wesen der katholischen Kirche beruht und schon in der Erfahrung, trotz der Palmer'schen gegentheiligen Bemühungen, ihre Widerlegung findet; so unterlassen wir weitere Bemerkungen, um so mehr, als sie für die Einen unnöthig, bei den Andern aber ohne Erfolg wären. Was würde P. sagen, wenn ich behauptete, im orthodoxen Pro-

testantismus, da er nur Gnade und keine Freiheit lehrt, sei die Predigt rein überflüßig, könne wenigstens Nichts pflanzen, sondern nur verwirklichten Glauben und Gnade darstellen wollen? — Den Missionscharakter der kath. Pr. soll auch der Catechismus rom. bestätigen, da er wegen der falschen Propheten zu desto größerem Eifer im Predigen auffordert, deßgleichen der Umstand, „daß die eigentlichen Pr. im Kath. umherwanderten, daß bis heute sogenannte Missionen bestehen, und daß für besondere Zeiten, namentlich für die Fastenzeit, eigene Prediger verschrieben werden, um die über die Karnevalszeit ein wenig in Unordnung gerathene Seelen mit allerlei geistlicher Medicin wieder einzurichten.“ Die letzten Worte sind wahrlich sehr ungeziemend und verletzend; ich lasse übrigens dem Verf. gerne seine Freude, besonders auch die über den glücklichen Fund einer einseitigen, mehr poetisch gemeinten Stelle in Zarbl's Homiletik in Bezug auf das Verhalten der Kirche gegen die Karnevalsfreuden. Warum sind katholische Schriften einzig und allein gegen die Katholiken gebraucht, gleichsam inquirirt und torquirt?

S. 337 lesen wir: „Am Gedächtnißtage der Reformation wird es gut seyn, die Gemeinde nicht mit allerhand Bravaden gegen den Katholicismus zu unterhalten, wie dieß gerade diejenigen am liebsten thun, welche ebensowenig den wahren innern Gehalt des evang. Bekenntnisses erkennen, als sie im Stande sind, den Katholicismus nach seinem innern Wesen richtig zu beurtheilen, weßhalb sie in ihm nur ein Nest von Mißbräuchen und Lügen, ein Product der Herrschsucht und des Aberglaubens sehen.“ Wo

hat der H. Verf. solche Erfahrungen gemacht? — Es müße vielmehr, fährt er fort, auf positivem Wege die Herrlichkeit, die innere Wahrheit und Festigkeit des evangelischen Glaubens zu klarem Bewußtseyn gebracht werden, was zwar nicht ohne Hinweisung auf das entgegenstehende Irrthümliche des Katholicismus geschehen kann, aber allein durch das Ueberwiegen des Positiven wahrhaft Nutzen bringt." Also ganz vom Irrthümlichen des Kath. abzusehen, ist dem Prediger am Reformationsfest unmöglich; — also sollte es doch auch uns erlaubt seyn, von dem Irrthümlichen des Protestantismus auf der Kanzel zu sprechen. Die häufig an solchen Tagen, „wo es irgend die Localität möglich macht," erscheinenden Katholiken, schließt P., „mögen immer, statt durch Recriminationen, mit denen man die Invektiven ihrer eifernden Priester (schwere Anklage!) heimgeben will, nur noch mehr abgestoßen zu werden, vielmehr von der innern Kraft evangelischer Wahrheit sich ergriffen sehen und von dieser einen Eindruck mit sich nehmen, der nicht durch Trompetenstöße hervorgebracht werden kann." P. behauptet, um von Anderm zu schweigen, Intoleranz auf kath. und protest. Kanzeln als Factum. Damit haben wir nun jedenfalls das peccatur et extra et intra, was uns Katholiken von protestantischer Seite schon als ein sehr unerwartetes und erfreuliches Zugeständniß erscheinen muß. Ueber das extensive und intensive Mehr oder Weniger und das Herausfordern oder bloße Zurückgeben dießseits oder jenseits wollen wir keine Untersuchung anstellen. Aber so viel ist gewiß, daß der Katholicismus seinem vom

Protestantismus ganz unabhängigen Wesen gemäß in der Predigt u. s. w. ruhig und sicher seine Wege gehen kann, der Prot. aber nicht wohl vom Kath. zu abstrahiren vermag. Dagegen scheint zu sprechen — seine Entstehung, sein Wesen und Name, das Reformationsfest (auch nach P.), und das Bedürfniß und die Erfahrung, nach dem Hinwegfallen anderer Bande der Einheit doch wenigstens noch gegen den Katholicismus sich einig zu fühlen.

Da der protestantische Eifer sich im Uebrigen nicht mehr störend geltend macht, kann ich das Werk seiner sonstigen Vorzüge wegen auch katholischen Predigern recht angelegentlich empfehlen.

Graf.

System der göttlichen Thaten des Christenthums, oder Selbstbegründung des Christenthums, vollzogen durch seine göttlichen Thaten. Von F. Xaver Dieringer, Professor der Theologie am bischöfl. Clerical-Seminar zu Speyer, II Bände. Druck und Verlag von Florian Kupferberg 1841.

Die Wunder (der Verfasser glaubte den Ausdruck „göttliche That" entschieden bevorzugen zu sollen, einmal weil sich, wo nicht an den Begriff, so doch an den Namen des Wunders manche Nebenvorstellungen angehängt haben, welche die unmittelbare und ausschließende göttliche Betheiligung verletzen, sodann weil der Ausdruck göttliche That von selbst auf die Causalität dessen hinweist, durch

den sie in die irdische Erscheinung hereingesetzt ist, und den Gedanken an das blos Wunderbare, Providenzielle, Scheinwerk, Blenderei ꝛc. ferne hält) haben die verschiedenartigsten Schicksale erlebt. Den meisten supranaturalistischen Theologen waren sie nichts als Beweis und Bestätigung der Lehre. Der Moralismus sah die Wunder für Tugendexempel an und leitete aus denselben die entsprechenden Anmuthungen ab. Dem einseitigen Spiritualismus sind sie die sinnliche Hülle eines Begriffs. Der Rationalismus aber (der gemeine wie der speculative) läugnet überhaupt die Möglichkeit derselben und sucht ihrer ledig zu werden, sei es nun nach Art des Dr. Paulus oder des Dr. Strauß. Mit der Aufzählung und Entwicklung dieser vielgestaltigen Negationen (S. 3—48) der göttlichen Thaten beginnt der Verfasser seine Schrift, um so im Allgemeinen seinen Standpunkt zu bezeichnen (S. 48—67). Sein Grundgedanke ist: „Das Christenthum hat sich durch göttliche Thaten selbst als die absolute Religion begründet, entwickelt und einen unüberwindlichen Bestand gesichert.“ Bei der Durchführung dieses Satzes ergibt sich, daß die göttlichen Thaten eine zweifache Wirksamkeit ausüben, eine negative, sofern durch dieselben das Heiden- und Judenthum überwunden, eine positive, indem durch sie das Christenthum selbst in Lehre, Gnade und Kirche begründet und vermittelt wurde. Doch ist die negative Wirksamkeit derselben keine ausschließliche, sondern sie hat ein positives Moment an sich. Das Christenthum hat in seinem Siege über die andern Religionen das Wahre an ihnen erhalten, vervollständigt und verklärt. Ebenso ist aber die positive Wirksamkeit auch

negativ, insofern jene Vermittlung, Zutheilung und Begründung zugleich eine Berichtigung, Zurechtweisung und Bewältigung des häretischen Elements bei sich hat. Demnach zerfällt die Schrift in 2 Theile, in die Polemik und in die Dialektik der göttlichen Thaten. Der Kampf des Christenthums mit dem Heiden- und Judenthum, in welchem jenes durch göttliche Thaten den Sieg errang, ist Inhalt des ersten Bandes. Er zerfällt in 3 Abschnitte, von denen der Erste die Ueberwindung des Heidenthums, der Zweite die des Judenthums und der Dritte die Darstellung jener substantiellen Wahrheiten zur Aufgabe hat, welche der heidnischen Entstellung und dem jüdischen Particularismus entrissen, die allgemeine Grundlage der christlichen Doctrin bilden.

Die Selbstbegründung des Christenthums gegenüber dem Heidenthum beginnt mit Erscheinungen, die ein specielles Walten der göttlichen Providenz verkünden (83—99), allein diese providenzielle göttliche Wirksamkeit genügte nicht, und es waren noch andere göttliche Thaten nöthig, um dasselbe als eine göttliche Anstalt zur Anerkennung und Herrschaft zu bringen (99—109). Diese beiden Sätze werden entwickelt und begründet, und nachdem so die göttlichen Thaten als nothwendig erwiesen sind, werden sie auch als wirkliche historisch nachgewiesen und zu diesem Zwecke die Zeugnisse des christlichen Alterthums über das Vorhandensein und den Fortbestand der göttlichen Thaten beigebracht (109—137). Die Aufgabe dieser göttlichen Thaten war dem Heidenthum gegenüber eine doppelte. Es mußte die mit dem Polytheismus ganz verflochtene und von ihm

durchdrungene Staatsverfassung umgestaltet, sodann der dämonische Cult zerstört werden (S. 137—183). Beides geschah, aber nicht ohne Widerspruch des Heidenthums (183—205). (Den göttlichen Thaten des Christenthums gegenüber beriefen sich die Heiden besonders auf die Wunder eines Aristeas, Simon Magnus Apollonius von Tyana. Dieses gibt nun dem Verfasser Veranlassung, die Unterschiede der göttlichen Thaten und der Scheinwunder, wie sie von den christlichen Apologeten dargestellt wurden, anzuführen.) Doch der Widerspruch des Heidenthums wurde immer schwächer, das Christenthum immer mächtiger, der Sieg aber durch die göttlichen Thaten vollendet, indem sie dem Ethnicismus seine politischen Unterlagen entrissen. Diese Thaten sind die Bekehrung Constantins und die Auffindung des Kreuzes, Thatsachen, die, wie der Verfasser bemerkt, die Absicht hatten „die absurd erfundene Lehre vom Kreuze in den Vordergrund zu drängen" (205—226). Hiemit schließt der erste Abschnitt, und es ist dieses einer der gelungensten Theile des ganzen Buchs. Die große Bedeutsamkeit der göttlichen Thaten ist in ein helles Licht gestellt, und ihnen mit Recht ein größerer Einfluß zugeschrieben, als dem Beweis des Geistes und der Kraft, der ohnehin ein individueller ist und als solcher auf Allgemeinheit keinen Anspruch hat. Doch ist auch nicht zu läugnen, daß die göttlichen Thaten auf Kosten anderer Momente gar zu sehr hervorgehoben werden. Dieses findet auch beim 2ten Abschnitt, der Ueberwindung des Judenthums durch die göttlichen Thaten statt. Der Mosaismus ist hier zu sehr in Widerspruch mit dem Christenthum gesetzt, und der

Ausspruch Christi: ich bin nicht gekommen, das Gesetz aufzuheben, zu wenig berücksichtigt. Der jüdische Particularismus ist ausschließlicher aufgefaßt, als er im Mosaismus dargestellt ist. Der Verfasser schwebt zwar oft zwischen einer milderen und strengeren Ansicht, doch in den Hauptstellen spricht er sich geradezu für die letztere aus. Die Art und Weise, wie dieser Abschnitt behandelt wird, ist folgende:

Hr. Dieringer geht von der Nothwendigkeit der göttlichen Thaten zur Bekämpfung und Besiegung des Judenthums aus (S. 240—49). Alle Veränderungen, sagt er, welche der Mosaismus durch die christliche Religion erlitt, konnten und durften in letzter Instanz nur von Gott ausgehen, der sie begründet und durch seine Auktorität geheiligt und bestätigt hatte. Es wird daher die Aufhebung des Particularismus (248—66), des Ceremonial- und Ritualgesetzes (266—79) durch göttliche Thaten dargestellt, sodann das Christenthums als eine göttliche Offenbarung aus seinen Thaten nachgewiesen (279—94), und zwar als die Vollendung der göttlichen Offenbarungen, durch die Gründung des messianischen Reiches (294—97). War aber Christus der erwartete Messias und seine Aufgabe die Gründung des messianischen Reiches; so mußten sich an ihm und seinem Werke alle Verheißungen erfüllen (297—312). Ferner wollte sich das Christenthum dem Judenthum gegenüber als die absolute Religion hinstellen, so mußten in ihm die Typen des A. B. in Erfüllung gehen (312—328). Besonders mußten sich in Christus als dem Träger der neuen Ordnung die Würde und das Amt der Organe der

alttestamentl. Offenbarung als in Einer Person concentriren und vollenden (328—33), und dieses ist auch der Fall, sofern er Prophet, Hoherpriester und König ist. Obwohl sich aber Jesus als Messias und Stellvertreter Gottes in einem ganz eminenten Sinn durch seine Thaten ausgewiesen hatte, glaubten die Juden dennoch nicht (333—362). Es war jetzt nur noch übrig, daß sie durch die nackte Wirklichkeit davon überführt wurden, daß sich der Fluch Gottes auf sie gelegt und er sein Reich einem andern Volk zugewendet habe. Die göttlichen Strafgerichte blieben nicht aus, Jerusalem gieng unter (362—394). Mit dieser Katastrophe hat der Widerspruch der Juden gegen das Christenthum seinen letzten Schein von Berechtigung eingebüßt, das Volk der Verheißung und seine göttlichen Institutionen waren faktisch vernichtet. Wir haben schon Oben bemerkt, daß der Mosaismus zu sehr in Widerspruch mit dem Christenthum gesetzt sei und wiederholen dieses hier, überzeugt, daß ein Theil dieses Abschnittes in den folgenden hätte aufgenommen werden sollen.

In diesem 3ten Abschnitt werden nemlich die „positiven Ergebnisse der Polemik der göttlichen Thaten dargestellt und aus dem Schutte des Heiden- und Judenthums diejenigen unverwüstlichen Lebenskeime hervorgeholt, welche das Christenthum auf seinen himmlischen Acker verpflanzte und in Lebensgemeinschaft setzte mit seiner neuen Aussaat." Gott als ein persönlicher (405—420), der mit unendlich freier Allmacht die Creatur ins Dasein gerufen (420—425), und die Welt regiert, der mit Gerechtigkeit und Erbarmen unter den Sterblichen waltet (423—439), sie heimsucht um

ihrer Sünden willen und sie, wenn auch auf verschiedenen Wegen dem Einen Ziele, der Erlösung zuführt (454—68), dieses sind Wahrheiten, die dem Heiden= und Judenthum als seine eigene göttliche Unterlage zum Bewußtsein gebracht wurden. „Sobald es ihm aber offenbar wurde, daß sich im Christenthume eine consequente Fortbildung und Ergänzung seiner Elemente vorfinde, daß sich in ihm das Ersehnte vollziehe, das Verheißene erfülle, das Beschränkte verabsolutire, das Unzureichende vollende, konnte es sich mit gutem Gewissen der Annahme desselben nicht mehr entziehen.“ Ist im vorigen Abschnitt das Judenthum zu sehr in Widerspruch mit dem Christenthum gesetzt, so ist in diesem eine zu große Uebereinstimmung des Heidenthums mit der christlichen Religion vorausgesetzt. Weit entfernt das Heidenthum nach Art der Reformatoren aufzufassen, möchten wir es aber doch nicht auf eine ähnliche Stufe mit dem Mosaismus stellen. Wir glauben daher, der erste Band hätte besser blos in zwei Abschnitte getheilt werden sollen, wovon der eine das negative Moment der göttlichen Thaten, der andere das positive befaßt hätte. Wäre in dem ersten vorzüglich die Ueberwindung des Heidenthums dargestellt worden, so hätte doch auch das Judenthum nicht ganz unberücksichtigt bleiben dürfen, hätte aber der 2te Abschnitt vorzüglich die Verklärung des Judenthums enthalten, so wäre doch das Heidenthum nicht ganz ausgeschlossen geblieben.

Der 3te Abschnitt des ersten Bandes vermittelt den Uebergang zum 2ten Band, der Dialekt der göttlichen Thaten. Dialektik der göttlichen Thaten wird dieser Theil deß=

wegen genannt, weil sein Inhalt „eine Durchsprechung der christlichen Doctrinen und Institutionen ist, insofern das Inhaltliche der göttlichen Thaten enthüllt und in seinem Begriff erfaßt wird.“ Die Dialektik der göttlichen Thaten zerfällt wieder in drei Abschnitte, in welchen dargestellt wird, wie durch die göttlichen Thaten des Christenthums 1) die Wahrheit enthüllt (1—198), 2) das Werk der Erlösung vermittelt (199—368), 3) die Gründung der Kirche und des neuen Lebens in derselben bewerkstelliget worden sei (368—465). Der Kürze halber wollen wir nur die Entwicklung eines Abschnittes näher anführen und zwar die des 2ten, weil nach den Worten des Verfassers es nothwendig ist, die göttlichen Thaten des Christenthums auf den Grundgedanken der Erlösung zu beziehen, wenn man ihrer vollen Bedeutung habhaft werden wolle. Dieser Grundsatz wurde von ihm auch zur leitenden Idee des ganzen Systems der göttlichen Thaten erhoben.

Nachdem gezeigt ist, daß Christus als Gottmensch die Menschen erlöst und dadurch das Christenthum sich als die absolute Religion hingestellt, so wird nun aus den göttlichen Thaten Christi nachgewiesen, daß er das Erlösungswerk vollbringen konnte und wollte. Diese göttlichen Thaten constatiren jedoch nicht blos den Erlöserberuf Christi, sondern sie sind auch Erlösungsthaten. Selbst die an der Creatur vollbrachten göttlichen Thaten Jesu sind Erlösungsthaten, weil die Creatur (die irdisch materielle Schöpfung) sich im Zustand der Erlösungsbedürftigkeit befindet, also eine Naturversöhnung nothwendig ist. Hier folgt nun ein Excurs über das Sehnen der Natur und ihr Harren auf

die Freiheit der Kinder Gottes, sodann werden die Thaten aufgezählt, durch die Jesus die Naturversöhnung objectiv vollzogen hat. Ganz sachgemäß schließt sich an dieses der §., welcher über das Verhältniß der göttlichen Thaten zu den Naturgesetzen handelt. Beide stehen darinn sich gleich, daß sie in dem allmächtigen Willen Gottes wurzeln, aber das einemal vollzieht Gott seinen Willen durch die der Natur verliehene Kraft, nach dem ihr eingepflanzten Gesetze, das anderemal durch sein Allvermögen nach seinem Wohlgefallen. Die göttlichen Thaten widersprechen den Naturgesetzen nicht, denn sie stehen gar nicht unter diesen Gesetzen, sondern wurzeln in einer höheren Ordnung, in welcher der göttliche Wille die oberste und einzige Causalität ist. Wie durch die göttlichen Thaten die Creatur erlöst wurde, ebenso auch der Leib des Menschen, indem der Erlöser die Störungen des physischen Organismus aufhob. Gehört hieher die Heilung der dämonischen, insofern das Besessensein mit einer physischen Zerrüttung verbunden ist, so unterscheidet sie sich doch auch wieder davon, sofern das Besessensein ebenso eine geistige Störung ist. Der Verfasser behandelt deßwegen diesen Gegenstand in einem eigenen §., in welchem er zugleich eine weitläufige Auseinandersetzung über die dämonischen gibt und dann überleitet auf die letzte Sündenfolge, welche durch die göttlichen Thaten Christi aufgehoben wurde, den Tod des menschlichen Leibes. All diese Thaten haben vorzüglich die Erlösung der Natur und des Leibes zum Zweck, doch stehen sie auch in einem Zusammenhang mit der Erlösung des Geistes, sofern sie diese symbolisiren.

Wir erlauben uns nun zu dem §., welcher über das Verhältniß der Wunder zu den Naturgesetzen spricht einige Bemerkungen zu machen. Es ist dort der Satz ausgesprochen, der sich auch durch das ganze Buch hindurch zieht: „so bestehen dann zwei Gebiete von Erscheinungen neben einander, jedes für sich: dort Wirkungen der Naturkraft, hier (bei den göttlichen Thaten) Wirkungen der unmittelbaren göttlichen Allmacht.“ Wir sind ganz damit einverstanden, daß die göttlichen Thaten auf die unmittelbare göttliche Causalität zu beziehen sind, glauben aber, daß sich die Erhaltung der Dinge und die Wunder nicht dadurch von einander unterscheiden, daß jene auf die mittelbare, diese auf die unmittelbare göttliche Causalität zurückgeführt werden, denn wo Gott wirkt, wirkt er unmittelbar, wie auch der Verfasser sagt: „sein (Gottes) Wirken muß seiner Absolutheit entsprechend gedacht werden.“ Wenn es daher heißt, damit die Welt erhalten werde, dazu wird erfordert, daß Gott seinen allmächtigen Willen nicht von ihr abziehe, sondern ihr denselben präsent erhalte, so ist dieses in seiner Allgemeinheit ganz richtig, wird es aber so explicirt: „so daß seine dießfalsige schöpferische Wirksamkeit nicht in besondern Erscheinungen zu Tag kommt, sondern sich mittelbar nur dadurch ankündigt, daß bei allem Dahinschwinden und Vergehen des Einzelnen und Besonderen das Ganze in seiner Integrität und Dieselbigkeit fortbesteht, und durch fortwährendes Produciren den ewigen Fluß und Wechsel ausgleicht“, so halten wir das für unrichtig. Die göttliche Wirksamkeit erstreckt sich in der Erhaltung nicht blos auf das Ganze der Welt, son-

dern auf jeden kleinsten Theil und zwar unmittelbar, so daß ohne seinen Willen kein Haar vom Haupt und kein Sperling vom Dache fällt. Nach der Ansicht des Verfassers von einem mittelbaren Wirken, „ist die Stellung Gottes zur Welt und zur Geschichte, nicht so isolirt gedacht, daß er mit ihnen in keine weitere Berührung kommt und Alles was geschieht, das Produkt eines eisernen, unabänderlichen Gesetzes und blinder Zufälligkeit wird," aber er ist doch so weit isolirt, daß er nicht mit den einzelnen Dingen in Berührung kommt und die einzelnen Dinge das Produkt der Kräfte und Gesetze sind, die Gott ursprünglich in die Welt legte, was nahezu gleichlautend ist mit dem, sie seien das Produkt eines eisernen unabänderlichen Gesetzes. Findet nun aber ein unmittelbares Einwirken Gottes auf das Einzelne schon bei der Natur statt, so ist dieses um so mehr beim Menschen der Fall, dessen ganzes Thun und Lassen von der göttlichen Gnade getragen ist. Wir glauben daher auch, daß sich bei dieser Ansicht die Gnadenlehre nicht rein darstellen lasse.

Uebrigens hat Hr. Dieringer jedenfalls das Verdienst die göttlichen Thaten nach ihrer großartigen Bedeutung für das Christenthum aufgefaßt zu haben. Wurde von den meisten Theologen behauptet, daß den Wundern nur eine äußerliche Beweiskraft zukomme, sofern sie die Lehre constatiren, so läugnet er die Wahrheit dieses Satzes nicht, bestreitet aber mit triftigen Gründen, daß dieses der einzige oder höchste Zweck derselben sei. Er bringt sie vielmehr insofern mit der Offenbarung in Verbindung, daß der Zweck der Offenbarung auch ihr Zweck ist, weßwegen

sie im Christenthum eine wesentliche Beziehung zur Erlösung haben. Das andere Moment, das polemische ist oben angegeben. Er ist auch nicht von jenem unheimlichen Gefühle beschlichen, als ob es mit den Wundern nicht ganz geheuer wäre und man deßwegen nicht zu viel auf sie bauen dürfe, damit der Einsturz der Unterlage nicht auch den des ganzen Gebäudes nach sich führe. Vielmehr ist er durch das Studium der Kirchenväter, welches er in dieser Schrift überall reichlich zeigt, in seinen Ueberzeugungen gefestiget, von ihrer Auffassung des Christenthums ist er durchdrungen und gibt Zeugniß von seinem Glauben, unbekümmert darum, ob er von der modernen Wissenschaft verlacht oder bemitleidet werde. Ein solches Verfahren ist auch durchaus nothwendig, wenn die christliche Wissenschaft die Stelle wieder einnehmen soll, die ihr gebührt. Kümmert sich doch die andere Partei wenig um den Beifall oder das Mißfallen der christlichen Theologie, warum soll sie sehnsüchtig auf das Beifallnicken von dorther warten, ihre Doktrinen so lange zustuzen und modeln, bis man ihr von jenen Bänken zuruft, das ist wenigstens der Anfang der Wissenschaft.

Gibt es unter den Katholiken keinen, welcher die von Christus und seinen Aposteln gewirkten Wunder läugnet, so ist doch die Zahl derer nicht klein, welche die Wnnder, die sich in den nachfolgenden Jahrhunderten in der Kirche ereigneten, wenn auch nicht in Abrede stellen, so doch mit schiefen Augen ansehen. Es ist nun allerdings richtig, daß sich manche Legende gebildet hat, deren Erzählung auf nichts weniger als auf Glaubwürdigkeit Anspruch hat,

aber ebenso richtig ist, daß auch göttliche Thatsachen vorkommen, die so gut als irgend ein anderes historisches Faktum bezeugt sind. Da hat es mir nie einleuchten wollen, warum denn gerade diese Wunder verdächtigt oder geläugnet werden. Unmöglich sind sie nicht, sonst müßten auch die Wunder der Apostel geläugnet werden, für ihre Wirklichkeit treten aber vollgültige Zeugen ein, also sehe ich keinen Grund sie in Abrede zu stellen. Auch in dieser Beziehung hat Hr. Dieringer ein großes Verdienst. Die Gnadengaben, der Kirche sind ihm nicht mit dem 4ten Jahrhundert untergegangen, sondern wie die Kirche bis heute als dieselbe feststeht, so auch ihre Wirksamkeit. Die Wahrheit der evangelischen Geschichte wird ihm dadurch nur noch fester begründet, weil die ursprünglichen Wunder durch spätere ebenbürtige Zeugschaft überkommen haben.

Neben der großartigen Auffassung der göttlichen Thaten, dem streng kirchlichen Geist, der überall waltet, verdient die schöne Diktion noch rühmende Anerkennung, was um so werthvoller ist, als der Verfasser bei vorliegender Schrift vorzugsweise den praktischen Theologen im Auge hatte, dem er in den göttlichen Thaten des Christenthums, eine reichliche Quelle fruchtbarer Gedanken öffnen wollte, das christliche Volk im Sinne Gottes und der Kirche zu unterweisen. Gerade dieses mag aber auch Ursache gewesen sein, daß Manches mehr rhetorisch breit, als begrifflich scharf dargestellt ist.

Repetent **Probst.**

Histoire de Saint Vincent - de - Paul, par M. l'Abbé Orsini Paris, 1842.

Der Verfasser gibt uns hier in neuer Bearbeitung die Geschichte eines jener großen Männer, welche der Herr von Zeit zu Zeit erweckte, um seine Kirche aus den Gefahren wieder herauszuführen, in welche sie einerseits der Irrthum und der Abfall von der reinen Lehre, andererseits die Entsittlichung aller Stände und der weltliche Sinn einer großen Anzahl der Geistlichen selbst gebracht hatte.

Bekanntlich waren alle diese Uebelstände im sechszehnten Jahrhundert auf den höchsten Punkt gestiegen und die Kirche befand sich in der bedenklichsten Lage, weßhalb auch das Bedürfniß einer Kirchenverbesserung aller Orten sich fühlbar machte und den Wunsch nach derselben laut hervorrief. Alles dieses war in Frankreich in so hohem Grade der Fall, wie in andern Ländern; viele Prälaten betrachteten ihre Stellen nur als Pfründen ohne Pflichten, und ergaben sich anderwärts allen Vergnügungen; die niedern Geistlichen waren oft dem Elende Preis gegeben, und das Volk lebte ohne Seelsorger in der tiefsten Unwissenheit oder in dem blindesten Aberglauben. Desto leichter fanden die neuen Lehren Eingang, welche schon in den ersten Dezennien des sechszehnten Jahrhunderts viele Anhänger zählten und bald in dem, von der Rechtsgelehrsamkeit zur Theologie übergegangenen Calvin einen festen Mittelpunkt erhielten. Gleichbald fiengen aber auch die Verfolgungen dieser neuen Lehren an, und grausame Hinrichtungen fanden in Menge schon unter der Regierung Franz des Ersten

Statt, wovon die Niedermezlung und Verjagung der Waldenser ein trauriges Beispiel liefert. Von seinem Sohne Heinrich II. wurden die Verfolgungen der Protestanten oder Hugenotten fortgesetzt, und es verfloß fast kein Jahr seiner Regierung ohne Schärfung der Gesetze wider dieselben; auf gleiche Weise handelte sein Sohn Franz II. unter dem Einflusse seiner Mutter Katharina von Medizis; den höchsten Gipfel aber erreichten sie unter der Regierung Karls IX. in den Gräueln der Bartholomäus-Nacht. Während dieser Verfolgungen war längst der Bürgerkrieg ausgebrochen und wurde mit aller ihn gewöhnlich begleitenden Grausamkeit geführt. Jede Parthei, sagt Raumer in seiner Geschichte Europas seit dem Ende des fünfzehnten Jahrhunderts, ließ sich die ärgsten Frevelthaten zu Schulden kommen, und das Elend Frankreichs stieg auf eine fast unglaubliche Höhe; in jeder Stadt, in jedem Dorfe, ja in jeder Familie erhob sich grausamer Zwiespalt, alle Bande des Blutes und der Natur verloren, den wilden Leidenschaften des Tages gegenüber, ihre heilsame Bedeutung, und es schien gerechtfertigt, wenn Söhne ihre Väter anklagten, und Väter gegen ihre Söhne kämpften. Wo die Hugenotten obsiegten, zerstörten sie Kirchen, Orgeln, Bilder, Altäre und Büchersammlungen, plünderten die Geistlichen und schlugen Geld aus den Kirchenschätzen. Wo die Katholiken die Oberhand wieder gewannen, tauften und trauten sie von neuem, verbrannten die Bibeln, und meinten das Aergste in Vollmacht eines vom Kardinal von Lothringen erstrittenen Gesetzes begehen zu dürfen, welches jedem einzelnen erlaubte, wider jeden Hugenotten Krieg zu beginnen! In

ähnlicher Weise klagt unser Verfasser über die Wuth der Häretiker, welche die Verwüstungen und Mezeleien der Hunnen und der Vandalen übertreffen zu wollen schienen. „Ueberall wurden die Tempel zerstört, die Altäre umgestürzt, die Gräber ihrer Leichname beraubt, die Heiligenbilder zertrümmert; die Priester, wie wilde Thiere gejagt, flüchteten sich in Höhlen oder in das Dickicht der Wälder, in ihrer übereilten Flucht irgend eine wunderthätige Madonne mit sich nehmend und glücklich, wenn sie den barbarischen Verstümmlungen jener Sektirer entkamen, welche nach dem Ausdruck eines gleichzeitigen Schriftstellers das Brod der Gottlosigkeit aßen und den Wein der Gewalt tranken."

Diesen zerstörenden Einwirkungen des Bürgerkrieges zur Seite stand ein auch bei den Bekennern des katholischen Glaubens um sich greifender Geist der Feindseligkeit gegen die Priester, welcher sich in Verläumdungen und Beeinträchtigungen jeglicher Art Luft machte; und bei der Geistlichkeit selbst in Folge der mannigfachen Leiden ein gegen die Religion gleichgültiger, immer mehr zum Irdischen sich hinneigender Sinn, wodurch sie in den Augen aller Stände bis zur Verachtung gesunken war. Der Verfasser gibt uns hievon ein Beispiel in dem Gemälde von der Kirche von Chatillon, einer der ersten, welche die Früchte des segensreichen Wirkens des heiligen Vincenz erfahren durfte. Die dortigen Geistlichen, meist nachgeborne Söhne adeliger Familien, waren schön und elegant gekleidete Kavaliere, mit herabfallenden, gelokten Haaren, nach der Sitte unter Ludwig XIII., mit Offiziers Schnurr-

bärten und dem spanischen Knebelbarte am Kinn. Vor den Thüren lagerten große Windhunde, und die Zimmer schmückten Jagdflinten jeden Kalibers. Ein Theil der dortigen Geistlichkeit besaß Pfründen in Lyon und ließen sich daselbst festhalten, die Kirche selbst glich eher einer Scheune, und diente Geistlichen und Laien zu einem Orte des Spazierengehens.

Je trostloser der damalige Zustand der katholischen Kirche war, je näher dieselbe durch inneren und äußeren Zwist dem Abgrunde des Verderbens stand; je gewaltigere Maaßregeln die weltliche und geistliche Macht ergriffen hatten, um das Gebäude vor dem drohenden Einsturze zu bewahren; desto aufmerksamer richtet sich der Blick nach dem Manne, welcher von der Vorsehung Gottes berufen war, das umher geschleuderte Schiff in den Hafen zu leiten, dem Priesterthum sein früheres Ansehen wieder zu geben, Licht und Religion unter dem Volke zu verbreiten, und die Kirche von den eingerissenen Mißbräuchen wieder zu befreien.

Der Verfasser bemerkt:

„Was die vereinigte Gewalt der Fürsten und der Inful nicht bewirken konnte, das bewirkte ein Mann ohne Geburt, ohne Vermögen, ohne Macht, sogar ohne Genie; ein Mann, welcher stark nur durch die Tugend, groß nur durch sein Herz war; der heilige Vincenz-von-Paul."

Staunend möchte man bezweifeln, ob einem solch einfachen, und dem ersten Anscheine nach gewöhnlichen Manne so Großes habe gelingen können, insbesondere in

jener Zeit, wo das Verdienst immer der Geburt nachstand und wo alle diejenigen, welche in letzterer Hinsicht schlecht bestellt waren, dichte Nebel über ihre Herkunft aufzuthürmen suchten. Aber beim tieferen Eindringen in den Charakter und in das Leben dieses Mannes wird jenes Staunen zur höchsten Bewunderung. Denn wenn ihm weltliche Auszeichnungen abgiengen, so war er dagegen mit andern höheren Gaben ausgerüstet, welche ihm für jenen Mangel reichlichen Ersatz gewährten, uns aber zeigen, welch geringen Werth jene äußerlichen Güter haben, wenn sie allein dastehen; Gaben, welche ihn in der Behandlung der wichtigen Angelegenheiten den größten Geistern seines Jahrhunderts an die Seite stellten; welche seiner Stimme im Rathe der Fürsten Beachtung verschafften, und ihn selbst zum Rathgeber der Kardinäle machten, wenn die Religion in Gefahr war.

Beseelt von einem unerschütterlichen Vertrauen auf Gott, und keine andre Furcht auf der Welt kennend als die Furcht Gottes, war ihm das Evangelium der leitende Stern aller seiner Handlungen; er überdachte es Tag und Nacht und bemühte sich in kleinen wie in großen Dingen nach demselben sich zu richten. Das Leben Unsres Herrn war sein Vorbild in allen Verkommenheiten. Einfalt des Herzens, Sanftmuth, Demuth, Selbstverläugnung, Eifer für das Seelenheil seines Nebenmenschen waren ihm Haupttugenden; und ganz besonderen Werth legte er auf die ersteren. Heuchelei und List, Uebereilung und Aufwallung, Herrschsucht und Schmeichelei waren ihm gleich verhaßt. Er unternahm nichts ohne reife Ueberlegung und ohne

vieles und innbrünstiges Gebet; glaubte er aber einmal Gott für sich zu haben, so ließ er sich ohne Zögern in die schwierigsten Unternehmungen ein, und zwar mit um so größerem Feuer, je mehr er dieselben von mächtigen Hindernissen umgeben und großen Anstrengungen ausgesetzt sah. Er hielt fest an dem Spruche, daß die göttliche Vorsehung in den Dingen, welche der Mensch auf ihren Befehl hin unternimmt, denselben nie ohne Hülfe läßt.

Diese Tugenden, welche die Seele des heiligen Vincenz auszeichneten, zeigen zugleich, welche Richtung seine Thätigkeit nehmen mußte und auch genommen hat, damit das ihm anvertraute Pfund nicht unnütz in der Erde liege, sondern Früchte bringe. Sein Wahlspruch war: wirken und lehren; und so war denn sein ganzes Leben der Unterstützung der Armen, der Tröstung der Unglücklichen, der Bekehrung der Unwissenden gewidmet. Der Sohn armer Landleute, selbst ohne Vermögen, gab er schon in seinen ersten Dienstjahren den größten Theil seines Einkommens als Almosen an die Armen unter seinen Pfarr-Angehörigen hin, und als er für die von ihm gestiftete Congregation das reiche Kloster St. Lazarus erhalten, so betrachtete er das Vermögen dieses Hauses als ein Gut der Armen, sich selbst aber und die Seinigen nur als dessen Verwalter und nicht als Eigenthümer; weßhalb er auch oftmals die letzten Mittel, über welche er verfügen konnte, den Armen austheilte und vorzog selbst Mangel zu leiden. Er schätzte sich glücklich, durch eigene Dürftigkeit die Armuth Jesu Christi zu ehren, und freute sich, dadurch genöthigt zu seyn, ganz und gar der göttlichen Vorsehung sich zu unterwer-

fen, zu deren Hülfe sich zu flüchten, das Mitgefühl mit den Armen lebendig zu erhalten, und sich in Geduld, Selbstverläugnung und gänzlicher Hingebung unter den Willen Gottes zu üben. Aus diesem Drange zu Uebung der Barmherzigkeit sehen wir auch aller Orten, wohin der Wirkungskreis des hl. Vincenz sich erstreckte, Vereine und Stiftungen hervorgehen, welche sich die Erleichterung des Elendes zur Aufgabe machten, und bis in die höchsten Stände der Gesellschaft hinauf reichten. In welcher unglaublichen Ausdehnung diese Vereine wirkten, davon geben die verschiedenen, aus jener Zeit sich herschreibenden Hospitäler und andre Zufluchtshäuser, sowie die damaligen verheerenden Kriege Zeugniß, in welchen nicht nur den mit Krieg überzogenen Provinzen mehr als anderthalb Millionen Livres an Almosen geschickt, sondern Tausende von Flüchtlingen aus Lothringen, aus England, aus Irland, Vornehme wie Geringe, in Paris Jahrelang auf Kosten jener Gesellschaften edler Männer und Frauen ernährt wurden. Bei diesen ungeheuren Anstrengungen ließ es jedoch auch Vincenz nicht bei bloßen Reden bewenden, sondern gieng mit eigenem Beispiel voran, da er nicht zu denjenigen gehörte, welche sich nur an die Theorie der Barmherzigkeit halten, und es andern überlassen, die Tugenden, welche sie predigen, auszuüben. Eines der ausgezeichnetsten Mitglieder jener Gesellschaft hat ihm selbst dieses Zeugniß gegeben: „Hr. Vincenz war immer der erste beim Geben; er öffnete sein Herz und seine Börse, und wenn etwas mangelte, so gab er alles von dem Seinigen, und entzog sich Dinge, welche ihm nothwendig waren, um das

angefangene Werk durchzuführen.“ Ein weiteres Opfer aber brachten seine Priester mit ihrem Leben; sie giengen zu den Armen, sie pflegten die Verwundeten und Kranken, schafften Nahrung für die Geplünderten und Ausgehungerten, und wenn sie den Anstrengungen, den Entbehrungen, den pestartigen Krankheiten unterlagen, so schätzten sie sich glücklich, mit den Waffen in der Hand sterben und auf dem Schlachtfelde die Palme pflücken zu dürfen, welche denen bereitet ist, die bis zum letzten Athemzuge ausharren!

Von den Früchten jener Vereine erwähnen wir hier noch eine Anstalt, welche — wenn auch nicht ursprünglich aus ihnen hervorgegangen, doch durch die Bemühungen des h. Vincenz in frischerem Leben wieder erblühte, nämlich die Gesellschaft der barmherzigen Schwestern. Die Leistungen und Verdienste derselben sind zu bekannt, als daß etwas darüber zu sagen wäre; doch mögen hier die schönen Worte Platz finden, mit welchen Vincenz selbst diese heldenmüthigen Frauen beschreibt:

„Ihre Klöster, sagt er, sind die Häuser der Kranken; ihre Zellen ein kleines, oft nur gemiethetes Zimmer; ihre Kapelle ist die Kirche ihrer Pfarrei; ihre Kreuzgänge sind die Straßen der Stadt; ihre Klausur ist der Gehorsam; ihr Sprachgitter die Furcht Gottes, und ihr Schleier die heilige Bescheidenheit.“

Das berühmteste der Werke des h. Vinzenz war jedoch die Stiftung der Congregation der Mission; eine Congregation, auf welche, wie der Verfasser sagt, die Kirche stolz ist, und welche sie kühn Freunden und Feinden unter

die Augen legen kann, weil sie ohne Flecken ist. Einem kleinen Anfange entsprossen, beschränkt ursprünglich auf die Herrschaften des gräflichen Hauses Gondi, in welchem Vinzenz als Erzieher der Söhne mehrere Jahre zubrachte, und auf den freiwilligen Unterricht der Landleute während des Aufenthaltes der gräflichen Familie auf dem Lande, begründete sich dieselbe bald fester durch die fromme Fürsorge der Gräfin Gondi, und breitete sich nach und nach nicht nur über ganz Frankreich, sondern auch über andere Länder der Christenheit und über die Länder der Ungläubigen aus. Der h. Vinzenz fühlte sich für das Land geschaffen, und die Missionen in den Dorfschaften waren auch beständig seine Lieblingsbeschäftigung. So betraf auch die Missionsstiftung der Familie Gondi allein das arme Landvolk, welches „nachdem durch die göttliche Barmherzigkeit für die geistlichen Bedürfnisse der Stadtbewohner durch eine Menge guter und tugendhafter Geistlichen gesorgt sei, wie verlassen bleibe, und welchem Mißstande durch die fromme Vereinigung einiger gottesfürchtiger Geistlichen abgeholfen werden könnte, welche sich mit Erlaubniß der Prälaten dem Seelenheile jener armen Leute widmen und auf eigene Kosten von Dorf zu Dorf gehen würden, um zu predigen ꝛc. ꝛc.“ Der h. Vinzenz wollte, daß die Liebe Gottes thätig sei, und sich durch nützliche Werke offenbare. „Wir sollen Gott lieben, sagte er; aber es muß auf Kosten unserer Arme und im Schweiße unsres Angesichtes seyn; denn soviele Regungen der Liebe, der Gefälligkeit, des Wohlwollens und anderer ähnlicher Stimmungen eines zartfühlenden Herzens sind, obschon sehr gut und wün-

schenswerth, nichts destoweniger sehr verdächtig, wenn man es nicht zu deren Bethätigung bringt. Manche, deren Aeußeres wohlanständig und deren Inneres von lebhaften Gefühlen von Gott durchdrungen ist, bleiben hiebei stehen, und wenn es sich davon handelt, für Gott zu arbeiten, die Armen zu unterrichten, zu dulden, sich abzutödten, gerne Mangel zu leiden, Krankheiten oder andern Unbilden sich zu unterziehen, dann fehlt ihnen leider der Muth und sie stehen stille. Täuschen wir uns nicht! Totum opus nostrum in operatione consistit. Dieß sind die Worte eines großen Dieners Gottes, welche er auf dem Todtenbette aussprach, mit dem Anfügen, wie er jetzt deutlich sehe, daß alles übrige nur Rauch und die gute Handlung der einzig sichere Beweis der Liebe Gottes sei." Als die Grundlage dieses religiösen Gebäudes betrachtete Vinzenz die Demuth. „Die Demuth, sagte er einst zu den Seinigen, ist die Tugend Jesu Christi, die Tugend seiner heiligen Mutter, die Tugend der größten Heiligen. Sie muß auch die eigenthümliche Tugend unserer Congregation seyn. Ohne sie werden wir weder nach innen noch nach außen irgend etwas Rechtes ausführen; ohne sie dürfen wir weder einen Fortschritt für uns, noch einen Nutzen für den Nebenmenschen erwarten. Die Liebe, fügte er bei, ist die Seele der Tugenden; aber die Demuth zieht dieselben herbei und bewahrt sie; es ist mit den demüthigen Genossenschaften, wie mit den Thälern, welche allen Saft der Berge an sich ziehen; sobald wir aus uns selbst leer seyn werden, wird uns Gott aus seiner Kraft erfüllen." Diese Kraft der Demuth hatte er aus eigener Erfahrung

wohl kennen gelernt, und er war überzeugt, daß die Grundsätze Jesu Christi und die Beispiele seines Lebens nie irre führen, sondern zu rechter Zeit ihre Früchte bringen; daß alles, was nicht mit ihnen übereinstimmt, eitel ist, und daß demjenigen, welcher nach entgegengesetzten Grundsätzen handelt, alles mißlingt. Nicht durch spitzfindige Beweisführungen, wie er selbst sagt, sondern durch Sanftmuth und Demuth ist es ihm gelungen, Irrgläubige zur reinen Lehre zurückzuführen; durch Einfalt und Demuth Gemüther, welche längst alle Spuren der Religion verwischt hatten, für die Gnade Christi wieder empfänglich zu machen, und sogar bei den verworfensten Verbrechern, den Galeerensträflingen, bei welchen er mehrere Missionen hielt und um deren Besserung er sich besonders annahm, die Gefühle der Reue und der Buße zu erwecken. Diese Demuth hatte sein ganzes Wesen so durchdrungen, daß der Kardinal von Larochefoucault sagte: „Um in dieser Welt die wahre Demuth zu finden, muß man sie in Vinzenz von Paul suchen."

Es ließen sich noch viele Züge des trefflichen Charakters des h. Vinzenz hier anführen; das vorstehende Wenige dürfte jedoch genügen, um unsere Aufmerksamkeit dem Werke des Herrn Abbé Orsini zuzuwenden.

Psalterium explanatum sive psalmi omnes et in officio canonico legenda veteris testamenti cantica, juxta vulgatam ss. librorum editionem, additis notis tum textus sensum, tum omnia, quae in bibliis hebraicis aliter leguntur, exhibentibus. Edidit J. Mich. Schnitzler, in dioecesi Trevirensi Presbyter curatus S. R. E. Cum approb. Rmi. Ordinarii Dioecesis Trevirensis. Confluentibus, apud J. Hoelscher. 1842. Preis: 2 fl. 24 kr.

Zunächst wollte der Hr. Verf. durch Sammlung der nothdürftigsten Erläuterungen dunkler Psalmenstellen aus den bewährtesten Commentarien nur der eigenen Erbauung bei Verrichtung des Breviergebetes zu Hilfe kommen. Nachher glaubte er aber, daß die von ihm gesammelten Bemerkungen auch Andern erwünscht sein könnten, und entschloß sich, sie zu veröffentlichen.

Sein Hauptbestreben dabei gieng dahin, den eigentlichen und buchstäblichen Sinn der Psalmen auszumitteln und in möglichster Kürze anzudeuten. Dagegen in Betreff des typischen und prophetischen Sinnes bemerkt er: Sensum typicum et propheticum, quem omnes fere Psalmi admittunt, quemque ecclesia semper agnovit et multis in locis principalem esse, negari non potest, speciatim prosequi, a proposito meo aberat, quippe qui hoc exiguum opus non Theologiae dogmaticae studiosis, sed praecipue iis dedicem, qui horas canonicas persolvere tenen-

tur. Es wurden daher in dieser Hinsicht meistens nur kurze Andeutungen in den Inhaltsangaben der einzelnen Psalmen gegeben, z. B. Ps. 19.: Oratio pro Rege (Christo, Ecclesia), ut Deum propitium habeat; Ps. 20.: Gratias agit Psalmus, quod Deus regem (Christum) magna gloria affecerit ejusque hostes sint tandem perituri. Ps. 27.: Oratio hominis justi (Christi), ut Deus eum ab impiis segreget, hisque punitis, populum suum perpetuo servet. Intelligitur speciatim de mysterio resurrectionis Domini. Die Erklärung selbst aber hebt weniger häufig eine typologische und prophetische Beziehung hervor, wie z. B. wenn: vota mea reddam in conspectu timentium eum (Ps. 21, 27.) auf das sacrificium novae legis, und: edent pauperes et saturabuntur (ib. v. 28.) auf den Empfang des Altars-Sakramentes von Seite der Gläubigen bezogen wird.

Die äußere Einrichtung des Buches hat zwar ihr Bequemes, indem jede Seite in zwei Colonnen getheilt ist und in der zweiten jedes Mal neben dem Texte die Erläuterungen sich finden; allein gerade dieses hat auch das Unbequeme, daß häufig leerer Raum gelassen werden mußte, wo entweder mehrere Verse keiner Erläuterung zu bedürfen schienen, oder andere etwas ausführlichere Bemerkungen nöthig machten. Ueberdieß schien es dem Ref., daß bei dunkleren Stellen, die genauere Erklärungen nöthig gehabt hätten, diese auch darum öfters sehr karg ausgefallen seien, damit nicht die Erklärung dem Text gegenüber zu viel Raum einnehme. Es wäre daher wohl passender gewesen, wenn nach üblicher Weise die Bemerkungen entwe-

der unter den Text oder am Ende jedes Psalms zusammengestellt worden wären. Dagegen würde ein Colonnentitel, der die Zahl der Psalmen angäbe, den Gebrauch des Buches erleichtern.

Die Hauptfrage ist jedoch, ob die Erklärungen zweckmäßig, genügend und richtig seien.

Wenn wir hierauf im Allgemeinen eine bejahende Antwort geben zu dürfen glauben, so müssen wir doch sogleich die Bemerkung beifügen, daß die Bejahung keineswegs ausnahmslos gemeint sei. Wir können übrigens die einzelnen Fälle, wo wir mit dem Verf. nicht einverstanden sind, nicht vollständig aufzählen und müssen uns darauf beschränken, nur einige derselben beispielsweise namhaft zu machen.

Ganz zweckmäßig scheint z. B. schon die Bemerkung zu Ps. 1, 3. 4.: Est similitudo ab arbore fructifera desumta nicht zu sein; denn Dieses, wenn keine speciellere Erläuterung daran geknüpft werden wollte, sieht wohl jeder ein, der das Brevier zu beten hat. Dasselbe gilt, wenn bei Ps. 2, 4. subsannabit mit ludibrio habebit erklärt wird, oder wenn bei Ps. 141, 9. zu auditam fac mihi — misericordiam die Bemerkung fac, ut audiam, oder bei Ps. 148, 13. zu exaltavit die Erläuterung sublime reddidit hinzugefügt wird.

Bei einigen anderen Stellen wird die Erklärung schwerlich viele Leser befriedigen. Wenn z. B. bei Ps. 48, 15 zu auxilium etc. bemerkt wird: est valde obscurum in verbis, so wäre durch Aufhellung der Dunkelheit dem Leser gewiß besser gedient gewesen, als durch die bloße Anzeige, daß

solche vorhanden sei. Und wenn bei Ps. 80, 3. in insigni mit den Worten erläutert wird: quoad verbum obscurum. In hebr.: בַּכֶּסֶה sensus est obvius; so hätte der Sinn um so mehr angegeben werden sollen, als von den Exegeten über denselben gestritten wird. Die Bemerkung zu Ps. 38, 13.: „fecisti“ (me ita flagellaris) ist wohl nur ein Versehen. — Von Derartigem abgesehen hätten wohl auch manche Stellen einer Erklärung bedurft, die keine erhalten haben, doch darüber wollen wir mit dem Hrn. Verf. nicht rechten.

Was endlich die Richtigkeit der Erklärungen betrifft, so vermögen wir selbe nicht überall anzuerkennen. Unrichtig, wenigstens höchst ungenau, ist die Bemerkung zu Ps. 109, 7.: „in terra multorum“ in hebr.: in terris multis; denn das Hebräische עַל־אֶרֶץ רַבָּה heißt keineswegs: in terris multis. — Ebenso unrichtig wird im Canticum Ezechiae zu V. 1. bemerkt: „in dimidio dierum“ in hebr.: in diebus quietis (non in bello). בִּדְמִי יָמַי. Die Uebersetzung der Vulgata: in dimidio dierum meorum ist vielmehr ganz richtig. Daß דְּמִי Friedensruhe im Gegensatze zu Krieg bedeute, läßt sich nicht beweisen, und auch nicht recht begreifen, wie Hiskia darüber klagen könne, daß er im Frieden eines natürlichen Todes sterbe, und nicht vielmehr im Krieg umkomme, oder wenigstens in kriegerischen Zeiten sterbe. Dagegen kann דְּמִי von דָּמָה aequabilem esse sehr gut „Gleichheit, Mitte“ bedeuten, und Hiskia klagt dann (wie die Stelle auch von ältern und neuern Auslegern meistens verstanden wird) darüber, daß er im Mittag seines Lebens, in seinem kräf-

tigsten Alter, sterben müsse. Daß dieser Sinn für die Stelle sehr gut passe, bedarf keiner Bemerkung. — Wenn zu Ps. 80, 5. bemerkt wird: „de terra etc." videtur in hebr. corruptum, nam habetur: super terram Aegypti, linguam, quam non novi, audivi; so stimmt damit allerdings auch Calmet überein. Allein daß die Stelle in der LXX. und Vulg. leichter ist, als im hebräischen Texte, beweist nichts gegen diesen. Denn in diesem ist sie keinesweges unverständlich und darum wohl in jenen Uebersetzungen eine Erleichterung zu vermuthen. Die Worte des hebr. Textes sind sehr passend, wenn man sie als Ankündigung der nachfolgenden Rede Jehova's ansieht, die die geheimnißvolle Mittheilungsweise derselben aussprechen wollen. „Die Lippe eines, den ich nicht kenne, höre ich" ist dann so viel als: ich höre eine unbekannte geheimnißvolle Stimme sagen: „Ich entzog der Last seine Schulter ꝛc.". Dasjenige nämlich, worauf das Fest sich bezieht, spricht der Psalmist als mahnende Rede Gottes aus, und sagt damit, mit welchen Gesinnungen und Empfindungen der Freude und des Dankes der wahre Israelit jene Feier begehe. Es sei ihm, als höre er eine himmlische Stimme, die ihn an die ehmaligen Plagen in Aegypten, an die Strafe des starrsinnigen Pharao, an die wundervolle Befreiung Israels aus seiner Knechtschaft und die eben so wundervolle Leitung durch die Wüste erinnere und mit Rücksicht hierauf zum Gehorsam gegen Jehova und zur Erfüllung seiner Gebote ermahne. —

Wir wollten übrigens solche Einzelnheiten nur namhaft machen, um unser obiges Urtheil über das Buch zu

limitiren, nicht aber, damit man gerade aus ihnen ein Urtheil über dasselbe sich bilde. Wir glauben es vielmehr ungeachtet der angedeuteten Mängel als einen erfreulichen Beweis wissenschaftlicher Regsamkeit auch unter dem Curat-Clerus ansehen zu dürfen.

Die Schönheit der katholischen Kirche, dargestellt in ihren äußeren Gebräuchen, in und außer dem Gottesdienste, für das Christenvolk. Von Gregorius Rippel. Neu bearbeitet und herausgegeben von Heinrich Hemioben, Subregens des bischöflichen Seminars zu Mainz. Mainz, bei Kirchheim, Schott und Thielmann. 1841. gr. 8. S. VIII. und 466. Preis 1 fl. 30 kr.

Simbolik der katholischen Kirchengebräuche und Ceremonien mit geschichtlichen Anmerkungen, für Lehrer, größere Schüler und Hausväter. Von Joseph Antony, Professor und Beneficiat an der Pfarrkirche St. Lambert zu Münster in Westphalen. Zweite Ausgabe. Münster, 1842. In der Aschendorff'schen Buchhandlung. kl. 8. S. 203.

Die äußeren Gebräuche der kathol. Kirche werden von den Feinden derselben, in und außer ihrem Schooße, häufig als Gegenstand des Angriffs gegen sie benützt, und die Helden des Lichts meinen Wunder gethan und der kathol.

den gewißen Todesstoß beigebracht zu haben, wenn ihnen die an sich unbedeutendste Frage in dieser Beziehung nicht sogleich bündig und schlagend beantwortet wird [1]). Es war daher ein sehr lobenswerther Gedanke des sel. Gregorius Rippel, die Kirchengebräuche in einer besondern Schrift weitläufiger, als dieß gewöhnlich in den Postillen geschieht und geschehen kann, zu erklären, und dabei auf die zu seiner Zeit gangbarsten Einwürfe dagegen Rücksicht zu nehmen. An deren Stelle sind aber heutzutage (wenn nicht durchaus, doch vielfach,) andere getreten, und es durfte sich daher eine neue Bearbeitung des R.schen Buches nicht auf die Erneuerung des Aeußern beschränken, sondern mußte auf die Bedürfnisse unserer Zeit merken. Hr. Hemioben hat nun aber Recht, wenn er sagt, das Charakteristische der heutigen Feinde der Kirche, in und außer ihr, bestehe darin, daß sie die Gelüste ihres Fleisches fleißig studirt haben, und diese nebst ihrer eigenen Laune und einem bischen Etwas, das sie Vernünftigkeit und Bildung nennen, als oberste Gesetze angesehen wissen

1) Ref. erlaubt sich hier ein Anechdötchen anzuführen. In einer gemischten, doch vorzugsweise aus Protestanten bestehenden Gesellschaft wandte sich ein protestantischer Pfarrer in lateinischer Rede an die Wirthin — eine einfache Bauersfrau! Als diese ihn mit seinem Sermon kurz damit abfertigte, daß sie sagte, sie verstehe davon nichts, setzte er sich triumphirend auf seinem Stuhle zurecht, und bemerkte gegen die übrige Gesellschaft: „er hätte doch geglaubt, die Wirthin, die in der Messe täglich lateinisch höre, sollte längst lateinisch sprechen können!“

wollen. Sie meinen, fährt er fort, man müsse genau so wenig glauben, als sie selber, und der Kirche eben so, wie sie, entfremdet sein, dann nur sei man wahrhaft aufgeklärt und mit der Zeit vorangeschritten. Alles Uebrige, und am Ende die katholische Kirche selbst, sei Aberglauben. Denen zum Trotze habe ich nun das Buch recht abergläubisch gemacht. Gar viele Dinge, welche sie längst zu Grab getragen, und mit einem dicken Stein darin verschlossen hatten, damit ja Niemand mehr davon reden möge, habe ich hier wieder zur Sprache gebracht, als ob sie zum ächten und vernünftigen Christenthum gehörten, und habe fleißig auf alle Einwürfe gehört, welche besonders in unserer Zeit gegen das kathol. Leben und die kathol. Sitten und Gebräuche erhoben werden rc.

Der Charakter der vorliegenden Schrift ist hiemit hinlänglich bezeichnet, und Ref. will daher, mit Uebergehung des vielen Vortrefflichen, das er darin gefunden hat, nur kurz auf einige Mängel derselben aufmerksam machen. S. 38 fehlen die mystischen Erklärungen des Gründonnerstages; S. 164 ff. könnte der Unterricht über die Lauretanische Litanei unbeschadet der Vollständigkeit, kürzer gefaßt sein: er würde dadurch auch an Verständlichkeit gewinnen; die Erklärung von Gottesgebärerin (S. 165) ist gezwungen; S. 166 ist der Begriff der Jungfrauen, die in weißen Gewändern dem Lamme folgen (Offenb. 14, 4), zu beschränkt, dagegen S. 202 der Begriff von Bekenner allzuweit ausgedehnt und damit verflacht; S. 183 ist die Geschichte des Festes Maria Schnee sehr ungenau erzählt [1]);

1) Vgl. dagegen: Nickel, die hl. Zeiten, B. V. S. 365. 366;

S. 361 ist die mystische Erklärung der einzelnen Theile der Messe nicht durchweg gelungen zu nennen; S. 433 hätte bemerkt werden können, daß auf dem päbstlichen Pantoffel schon seit den ersten Jahrhunderten das Zeichen des Kreuzes abgebildet ist, „da die Päbste nicht wollten, daß ihrer Person allein Huldigungen dargebracht würden, die im Grunde dem Herrn gebühren“ [1]); S. 420 sollte hervorgehoben sein, daß die Consecration der Bischöfe kein besonderes Sacrament ist u. s. f.

Die Darstellung ist im Allgemeinen gut: doch scheint dem Ref. der Hr. Herausgeber den Ton der ächten Popularität nicht ganz erreicht zu haben.

2. Die Schrift des Hrn. Antony wird dem Publicum nur in einer neuen Ausgabe dargeboten, während sie schon 1836 das erste Mal erschienen ist, und — auch den Stempel jener Zeit ganz ausgeprägt an sich trägt. In der That nichts Auffallenderes, als der Unterschied, der zwischen dem Buche des Hrn. Antony und dem des Hrn. H. stattfindet. Dieser scheint von nichts Anderem als von der Schönheit seiner Kirche zu wissen und tritt daher offen und keck hervor, um sie zu vertheidigen: Hr. A. dagegen transigirt, wo er kann, (daher auch z. B. sein Unterricht über Segnungen, Weihungen, Exrocismen gar übel ausfiel); ja er ist sogar von einer gewissen Oppositionssucht nicht ganz frei zu sprechen. So soll man (nach S. 187)

---

und Rom und Loretto von L. Veuillot, deutsche Uebersetzung B. I. S. 226. 227.

1) S. Rom und Loretto B. I. S. 236.

die Kapelle, in welcher in den drei letzten Tagen der Charwoche das SS. ausgesetzt wird, mit Unrecht das hl. Grab nennen, und nach S. 176 soll es unpassend sein, daß am Fronleichnamstage mit dem SS. auch Bilder der Heiligen oder ihre Reliquien mit herumgetragen werden. Diese beiden Behauptungen des Vf. sind zugleich ein Beweis, daß er nicht zum rechten Verständnisse der betreffenden Gegenstände durchgedrungen ist. Wäre er dieß, so würde er gewiß mit H. übereinstimmen, der jenen Ausdruck „das hl. Grab" und das Herumtragen der Bilder oder Reliquien der Heiligen gar wohl zu begründen weiß (S. 41 und 119). S. 167 scheint Hr. A. bei der letzten Oelung das Merkmal der Sündenvergebung gänzlich vergessen zu haben. Enthält somit sein Büchlein auch vieles Gute, so ist es doch nicht so beschaffen, daß es eine Empfehlung verdiente, was hingegen bei Hemioben's Werke in hohem Grade der Fall ist.

---

1. **Unterricht über einige Unterscheidungslehren der katholischen Kirche von Friedr. Leop. Grafen zu Stolberg, herausgegeben von Dr. G. Kellermann, Domcapitular und Professor der Theologie zu Münster. Münster, 1842. In der Aschendorff'schen Buchhandlung. S. XII. u. 144 in 12. Preis 27 kr.**

2. **Beweise der wahren Kirche. In zwei Theilen. Von Klemens Wenzeslaus, Erzbischof und Chur-**

fürst von Trier und Bischof von Augsburg. Nach einer englischen Umarbeitung. Regensburg, 1843. Verlag von G. Joseph Manz. S. VIII. und 286. in 12. Preis 1 fl. 12 kr.

3. Abendunterhaltungen in Gesprächen eines Landpfarrers mit einigen Wahrheit liebenden Männern zur Befestigung in der alten christkatholischen Religion von einem Seelsorger des Bisthumes Brixen. Mit einer Vorrede von dem hochwürdigsten Fürstbischof Bernard. Dritte Auflage. Innsbruck, gedruckt mit Rauchischen Schriften. 1841. S. 494 in kl. 8.

Die Schrift Nro. 1., welche ursprünglich dem zur Kirche zurückgekehrten edlen Verfasser als Leitfaden bei der Unterweisung seiner Söhne und Töchter diente, handelt in vierzehn Kapiteln von folgenden Unterscheidungslehren: Von der Kirche; vom Pabste, von den Bischöfen und von der Priesterweihe; vom hl. Opfer; vom hl. Sacrament des Altars; von dem der Buße; der Firmung; der letzten Oelung; der Ehe; von Verehrung und Anrufung der Heiligen; von den Reliquien; von dem Zeichen des Kreuzes; von der Rechtfertigung; vom Ablasse; und endlich vom Fegfeuer. Behandlung und Darstellung sind des Namens würdig, den das Büchlein an der Stirne trägt. Der Leser findet in demselben namentlich eine reichere Auswahl von Stellen aus den Vätern, als er in der kleinen Schrift vermuthen möchte. Es ist hiebei nur zu bedauern, daß

der Vf. mehrmal die Werke der KV., aus denen er die betreffenden Stellen ausgehoben, näher zu citiren unterlassen hat.

Die Schrift Nro. 2., welche ursprünglich von Clemens Wenzeslaus als Hirtenbrief an sein Volk in Augsburg gerichtet war, und nun nach einer englischen Umarbeitung in unserer Muttersprache erscheint, zerfällt in zwei Theile, wovon der erste sich mehr an die Katholiken, der zweite an die Protestanten wendet; jener die Wahrheit der katholischen Kirche überhaupt, und dieser deren Wahrheit den Protestanten gegenüber zu beweisen, und schließlich auch die Vorurtheile, welche häufig von der Rückkehr zur katholischen Kirche abhalten, zu widerlegen sucht. Die Behandlung der Unterscheidungslehren fällt S. 176—237 aus, und ist vielleicht die beste, jedenfalls die klarste Parthie des Büchleins, dem es sonst an der erwünschten Uebersichtlichkeit mangelt, da es in eine Menge kleiner Theile zerrissen ist, die sich nicht leicht wieder unter ein Höheres subsummiren lassen. Der englische Bearbeiter scheint sich zu streng an den Gang des Hirtenbriefes von Clemens Wenzeslaus gehalten zu haben, statt, was bei einer Erweiterung desselben durchaus nothwendig war, seinen Gegenstand freier zu behandeln und das Einzelne unter allgemeine Gesichtspunkte zu bringen. Im Uebrigen ist das Ganze als ein schöner und dankenswerther Beitrag zur apologetischen Literatur zu betrachten.

Bei dieser Gelegenheit will Ref. noch auf ein Werk aufmerksam machen, das ausdrücklich für das Volk bestimmt ist, während die vorgenannten mehr für die gebil-

deteren Klassen geeignet erscheinen, nämlich die Abendunterhaltungen eines Landpfarrers mit einigen Wahrheit liebenden Männern zur Befestigung in der alten christkatholischen Religion (oben Nro. 3). Es ist von diesem Buche schon vor zwei Jahren die dritte Auflage erschienen: eine Recension desselben käme daher allzuspät. Ref. will deßwegen hier nur bemerken, daß dieser Landpfarrer ein gar wackerer Kämpe ist, der seine Sache gründlich und klar zu vertheidigen weiß, und darum gewiß auch ferner, wie bisher, in jedem Hause, in dem er einkehrt, willkommen sein wird.

Erklärung.

Der Unterzeichnete hat seine Anzeige der Religions- und Kirchengeschichte von Sartori (in der Quartalschrift von 1842 S. 475) mit der Bemerkung geschlossen: „Befremdend ist, daß wir auf der Kehrseite des Titels vorliegender Schrift die Approbation derselben durch das erzbischöfliche Ordinariat in Freiburg finden. Ist es hierbei auch mit rechten Dingen zugegangen?“ Nun enthält das süddeutsche katholische Kirchenblatt vom 24. Dec. v. J. (S. 418) folgende Correspondenz, welche den beanstandeten Vorgang vollkommen erklärt. Es heißt daselbst: „Durch Beschluß des hochw. Erzbischöflichen Ordinariates vom 2. Dec. 1842 Nr. 7164 wurde die dem „„Leitfaden der Rel.- und Kirchengeschichte von Adam Sartori““ gegebene Approbation auf den Grund wieder zurückgenommen, weil der

Verf. mehrere ihm zur Korrektur aufgegebene Stellen seiner Schrift, welche der katholischen Kirche zuwiderlaufen, unverändert hat abdrucken lassen. Die Zurücknahme der Approbation ging als Generale zur Kenntnißnahme der Geistlichkeit der Erzdiöcese zu.“ — Der Unterzeichnete glaubt sowohl gegen das hochw. Erzbischöfliche Ordinariat in Freiburg als gegen die Leser der Q.S. eine Pflicht zu erfüllen, indem er hier auf diesen Beschluß aufmerksam macht.

Steck.

Digitized by Google

So eben hat bei uns die Presse verlassen:

Zwei und fünfzig

Leichen-Reden

oder

Einiges von den Belehrungen, Ermahnungen und Tröstungen der katholischen Kirche an den Gräbern.

Auch

eine Samstags-Postille

für

christkatholische Familien.

Von

Joseph Halder.

Zweite, verbesserte und vermehrte Auflage.

20 Bogen gr. 8. Preis 1 fl. 48 kr. od. 1 Rthlr. 3 gGr.

Der schnelle Absatz der ersten Auflage läßt uns erwarten, diese neue umgearbeitete und vermehrte Auflage werde noch mehr Beifall finden. Zu dem haben wir den Preis, trotz der Vermehrung um zwei weitere Vorträge, noch ermäßigt. Hauptsächlich geschah dies um diese vollständige Samstags-Postille frommen christkatholischen Familien noch zugänglicher zu machen.

Somit dürfen wir wohl auf lebhafte Theilnahme rechnen.

Ausführliche katechetische Vorträge

über

das heilige Sakrament

der

Buße und des Altars.

Von

Pfarrer Burkart

in Seedorf.

10½ Bogen 8°. Preis 48 kr. oder 12 gGr.

H. Laupp'sche Buchhandlung.

In unserm Verlage erscheinen ehestens folgende neue Werke:

Leben
des
heiligen Vincenz von Paul.
Von
Abbé Orsini.
Aus dem Französischen übersetzt.
Herausgegeben
vo
Franz Xaver Steck,
Ein Band in gr. 8. circa 20 Bogen elegant brochirt.

Geschichte
des
heiligen Bernhard.
Aus dem Französischen
des
Abbé Theodor Ratisbonne
übersetzt von
Carl Reiching
2 Bde. gr. 8. circa 36 Bogen elegant brochirt.

Ferner:

Erinnerungen
der
Schwester Saint-Louis
aus den Tagen
ihrer
Erziehung und ihres Lebens in der Welt.
Von
Louis Veuillot.
Aus dem Französischen.
2 Bdchen 8. elegant brochirt.

Tübingen, April 1843.

H. Laupp'sche Buchhandlung.

Theologische Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Drey, D. Kuhn, D. Hefele und D. Welte,

Professoren der Theologie, katholischer Facultät, an der Königl. Universität Tübingen.

Jahrgang 1843.

Drittes Quartalheft.

Tübingen,

Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.

Wien,

bei C. Gerold, so wie bei Braumüller und Seidel.

Arm. XVIII. D/2. 59.

Von der theologischen Quartalschrift erscheint regelmäßig jedes Quartal ein Heft von 10—12 Bogen; 4 Hefte machen ein Ganzes aus, das nicht getrennt wird. Der Preis des ganzen Jahrgangs ist für Sachsen und Norddeutschland 2 Rthlr. 20 Gr. und in den rheinischen und süddeutschen Ländern 5 fl.

Alle Buchhandlungen und Postämter nehmen Bestellungen darauf an.

Das Intelligenzblatt nimmt literarische Bekanntmachungen und Buchhändler-Anzeigen auf, für 1 Gr. oder Kr. die Zeile.

Inhalt.

I. Abhandlungen.

Biblische Darstellung der Selbstoffenbarung Gottes. Lichtenstein. . . . . . S. 349

Die moderne Speculation auf dem Gebiete der christlichen Glaubenslehre. 3. Von dem Wesen und den Eigenschaften Gottes, oder von der Gotteserkenntniß. Kuhn. . . . 405

II. Recensionen.

Prescott, Geschichte der Regierung Ferdinand's und Isabella's der Katholischen. Hefele. . 468

Wiltsch, kirchenhistorischer Atlas. } Hefele. 478
Wiggers, kirchliche Statistik. . }

Hitzig, der Prophet Jeremia. . } Welte. 492
Thenius, die Bücher Samuels. }

Schmid-Bruder, Ταμιεῖον τῶν τῆς καινῆς διαθήκης λέξεων. Graf. 506

Lamennais, Grundriß einer Philosophie. Gams. 514

Prúnyi, Systema Theologiae Dogmaticae. Kuhn. 526

Literarischer Anzeiger Nro. 3.

Theologische
Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Drey, D. Kuhn, D. Hefele
und D. Welte,

Professoren der Theologie, katholischer Facultät, an der Königl.
Universität Tübingen.

Jahrgang 1843.

Drittes Quartalheft.

Tübingen,

Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.

Wien,
bei Braumüller und Seidel, sowie bei C. Gerold.
Prag,
bei Haase Söhne.

BIBLIOTHECA CANONIAE

I.

Abhandlungen.

1.

Biblische Darstellung der Selbstoffenbarung Gottes.

§. 1. Biblische Grundanschauung der Offenbarungsweise Gottes. Das Wort Gottes.

„Da das Sprechen, sei es ein inneres oder hörbares, die gewöhnliche Form der Offenbarung des menschlichen Geistes ist, so legt die menschliche Sprache es auch natürlich Gott als dem vollkommensten Geiste bei" [1]). Weil natürlich, kann und darf uns daher die Idee des göttlichen Sprechens nicht befremdend sein, und sie ist noch mehr als natürlich, da, wenn Gott als ein über die Materie erhabenes Wesen gedacht wird, seine Offenbarung im

1) Olshausen II. Band seines bibl. Comment. S. 30.

Gegensatze zu dieser wesentlich nicht anders, denn als eine geistige Wirksamkeit, ihrer Form nach aber als Wort erfaßt werden kann. Auf dieser nothwendigen Analogie beruhend finden wir im A. T. das Wort als die allgemeinste Form der Offenbarungsvermittlung, und als dessen Grundlage, da das Wort nur Aeußerung des Geistes ist, den Geist Gottes (Gen. 1, 2. 3). Das Wort gewinnt aber noch keine persönliche Existenz außer Gott, wird nicht Selbstzweck: Gott spricht und es geschieht, sein Zweck ist das Geschehen, die Schöpfung, und in diesem geht es auf. So auch, wenn das Wort in Visionen und Träumen (z. B. Gen. 15, 1) als Vermittlung zwischen dem absoluten und endlichen Geist erscheint, sein Zweck ist in dieser Vermittlung erfüllt; oder wenn das Gesetz schlechthin als Wort dasteht (Deut. 30, 14), denn dieses ist etwas Todtes — Objectives, das erst in die Subjectivität aufgenommen und im Leben realisirt werden soll, so endlich auch, wenn das Wort an die Propheten ergeht, sie mächtig ergreift, ja wider ihren Willen eine unwiderstehliche Macht über sie ausübt (Jer. 1, 4 seq. 20, 8. 9); es ist immerhin nur erst in der Zukunft durch das Organ des Propheten seinen Inhalt setzend, nicht etwas durch das Hervorgehen aus dem Munde Jehovas selbstständig Gewordenes. Somit bezeichnet die Formel vom Worte Gottes wesentlich nichts Anderes, als eine göttliche Thätigkeit, den allmächtigen nach Außen wirkenden d. h. sich offenbarenden Willen Gottes, und umfaßt als solches die ganze Wirksamkeit Gottes in Beziehung auf die Welt, also wie er vermöge seiner Allmacht die

Welt und alles Leben in ihr setzt (Gen. 1, 3 Ps. 33, 6. 9), sie erhält und regiert (Ps. 107, 20; 147, 15. 18; 148, 8) und wie er spezielle Verkündigungen seines Willens an die Menschen ergehen läßt durch seine Führungen in der Geschichte, seine Wunderwirkungen, durch die Verkündigung des Gesetzes, die Mittheilung der prophetischen Gabe &c. (Ps. 105, 19; Jes. 1, 3; 28, 3 Jer. 1, 4. 11. 13; 2, 1. 4. Ezech. 13, 6. 8. Hos. 1, 1). Ein Doppeltes aber ist noch zu bemerken: „vermöge des in der Phantasie der Orientalen liegenden Hanges zum Bildlichen wird das Göttliche Wort nicht selten personifizirt, wie Ps. 147, 15“ Jehova sendet seinen Befehl zur Erde, eilend läuft sein Wort; Jes. 55, 11: „mein Wort kehret nicht leer zu mir zurück, sondern vollbringet, was mir gefällt, und richtet aus, wozu ich es gesandt.“ Sodann werden die göttlichen Eigenschaften auf das Wort Gottes selbst übertragen, und das Wort Gottes wird mit Gott selbst parallelisirt und, weil Ausdruck des göttlichen Wesens, mit diesem identifizirt: Das Wort Gottes ist gerecht und wahrhaftig, ist Leuchte den Füßen, stehet fest im Himmel, bleibet in Ewigkeit, wirket allmächtig: „ist nicht mein Wort wie Feuer, spricht Jehova, und wie ein Hammer, der Felsen zerschmettert?“ (Jer. 23, 29; Jes. 40, 8; Ps. 33, 4; 119, 89. 105). Solche Redeweise haben wir zwar nur der lebhaften poetischen Darstellung zuzuschreiben, und statt an eine für sich existirende Persönlichkeit dürfen wir nur an die kraft seines Willens sich offenbarende Macht Gottes denken; immerhin aber behalten diese poetischen Personificationen eine nicht zu über-

sehende Bedeutung dadurch, daß sie im Zusammenhange mit den in der Lehre von der Weisheit sich ergebenden Entwicklungsmomenten die Grundlage für die spätere dogmatische Personification bilden.

§. 2. Fortgang zur Lehre von der Weisheit Gottes.

Prämissen aus den protokanonischen Büchern. Was uns als Resultat der gegebenen Lehre vom Worte Gottes entgegentritt, ist der schlechthin gebietende Wille Gottes als einziges und höchstes Prinzip des göttlichen Wirkens. In der Entwicklung der Idee Gottes selbst aber bemerken wir von dem salomonischen Zeitalter an einen nicht unbedeutenden Fortschritt: das Bewußtsein entreißt sich dem unmittelbaren Hingegebensein an die Macht des Gesetzes, es gewinnt den Standpunkt über ihm, sowie über Alles, was in der Sphäre der Endlichkeit seiner Anschauung vorliegt, und sucht die göttliche Wirksamkeit auf dieselbe als eine zweckmäßige Thätigkeit zu begreifen. Auf diesem Standpunkte der Reflexion mußte das Verhältniß Gottes zur Welt eine Entwicklung dahin erfahren, daß der unbedingt gebietende Willen Gottes als Prinzig des göttlichen Wirkens durch das Wesen Gottes selbst, durch die im göttlichen Geiste liegenden Ideen, bedingt und vermittelt erscheint: die Macht des göttlichen Wortes modifizirt sich zu einer zweckmäßigen Thätigkeit, welche allenthalben in der Sphäre der Endlichkeit Ordnung und Harmonie setzt, und erscheint unter der Form der Weisheit. Die ersten Früchte dieser Reflexion liegen uns im Buche Hiob und in den Sprüchwör-

tern Salomos vor. Seiner negativen Antwort auf die Frage: „Die Weisheit — wo wird sie gefunden und wo ist der Ort der Einsicht" (28, 12), daß man sie weder auf der Oberwelt noch im Reiche der Todten kenne, stellt Hiob (v. 23 seq.) die positive zur Seite: „Gott kennet den Weg zu ihr, und er weiß ihren Ort; denn er schauet bis ans Ende der Erde, und was unterm ganzen Himmel ist, siehet er. Als er dem Winde Gewicht gab, und die Gewässer abwog mit dem Maße; als er dem Regen Gesetz gab und eine Bahn dem Wetterstrahl — da sah er sie und offenbarte sie, stellte sie fest und erforschte sie." An Form und Inhalt entwickelter und reicher ist die Darstellung in den Proverbien, wenn die göttliche Weisheit, der Grund und das Urbild der menschlichen, also von sich spricht: „Jehova bereitete mich als Anfang seiner Wege, vor seinen Werken als Anfang ehedem. Von Ewigkeit bin ich gesalbt, von Anfang, vor dem Ursprung der Erde: als noch keine Tiefen, ward ich geboren, als noch keine Quellen, reich an Wasser, bevor Berge eingesenkt waren, vor den Hügeln ward ich geboren, als er noch nicht gemacht Land und Steppen, und das Haupt des Staubes der Erde. Als er den Himmel bereitete, war ich dort, als er den Bogen festigte über der Tiefe, als er die Wolken oben anheftete, und die Quellen der Tiefe rauschten; als er dem Meere seine Gränze setzte, daß die Wasser sein Bord nicht überschreiten,

als er die Grundvesten der Erde legte: da war als Pflegekind ich ihm zur Seite, da war ich sein Ergözen Tag für Tag, spielte vor ihm allezeit und hatte mein Ergözen an den Menschenkindern." (8, 22—32). Statt des Wortes ist somit die vorweltliche, Gott auf allen seinen Wegen begleitende Weisheit Prinzip der göttlichen Wirksamkeit geworden, die, ihm allein bekannt, als Person ihm zur Seite steht, als Rathgeberin beim Werke der Schöpfung und beständig bei ihm wohnend — als Erstgeborene, ja (in einem andern Zusammenhange) als Sohn Gottes (30, 4). Diese ganze Darstellung ist jedoch nur Erguß des poetischen Genius: im Gegensatze zur Thorheit (cf. ep. 7; 9, 13 seq.) wird die Weisheit als Cardinaltugend personifizirt, diese selbst aber auf Gott als den Quell, aus welchem sie den Menschen zuströmt, und auf die göttliche Weisheit als den Grund und das Urbild der menschlichen zurückgeführt (cf. 2, 6; 8, 14), weßhalb denn auch an andern Stellen, wie 3, 19. 20 die Personification verschwindet. „Jehova gründete durch Weisheit die Erde, richtete die Himmel auf durch Einsicht; durch seine Klugheit brachen die Tiefen hervor, und die Wolken träufelten Thau." Auch abgesehen von diesem die poetische Personification erweisenden Zusammenhange können wir nach der Schilderung selbst ihr keine absolute Realität vindiziren, sie ist nur das ewige Gesetz, und die in diesem liegende Ordnung und Harmonie, nach welcher die endlichen Verhältniße gestaltet sind, also nur der Ausdruck einer Beziehung, in welche das Endliche zum Absoluten gesetzt ist, und hat eben als diese Be-

ziehung keine selbstständige Existenz, obwohl andrerseits wohl nicht behauptet werden kann, daß die Personification als solche und ihrem Begriffe nach dem Verfasser ins Bewußtsein getreten sei. Die poetische Personification selbst aber sehen wir schon in dieser Darstellung, welche für die folgenden der Grundtypus und das Musterbild wird, zur höchsten Kühnheit fortgeschritten, und die Weisheit, wie wir sie hier als das vor der Weltschöpfung thätige, die Schöpfung vorbereitende und sie ausführende, in der Welt fortwirkende und vorzüglich den Menschen berührende göttliche Prinzip geschildert sehen, umfaßt Alles, was sonst als Wirkung des göttlichen Geistes und Wortes erscheint, so daß sie dieses, indem in ihr die göttliche Offenbarung als eine nach Zwecken sich bestimmende und das Gepräge absoluter Vollkommenheit an sich tragende Thätigkeit begriffen wird, mit reichem Inhalte erfüllt in sich aufgenommen hat.

Lehre der deuterokanonischen Bücher. Erscheint in den Proverbien die göttliche Offenbarung in ihrer Totalität und Allgemeinheit, wie sie in der ganzen Sphäre der Endlichkeit Ordnung und harmonisches Leben setzt, als eine Wirksamkeit nach Zwecken d. i. in der Form der Weisheit erfaßt, so tritt im B. Baruch mehr eine spezielle Richtung derselben unter der nemlichen Form hervor. Auf der Grundlage und in dem Bewußtsein, daß das Gesetz die Quelle der Weisheit sei (πηγὴ τῆς σοφίας) 3, 12 schreitet der Verfasser (3, 15)

mit der Frage: „wer hat ihren Wohnort gefunden, und wer ist in ihre Schätze eingedrungen?“ zur poetischen Personification der Weisheit fort, und giebt, nachdem er die negative Antwort viel weitläufiger als Hiob vorzüglich mit Hinsicht auf die außerhalb der Offenbarung stehenden Völker gegeben hat (v. 16—32), die positive Antwort in folgenden Worten: „Der Alles weiß, kennet sie, hat sie gefunden durch seinen Verstand; er, der die Erde geschaffen auf ewige Zeiten, und mit vierfüßigen Thieren angefüllt; der das Licht sendet und es gehet, der es rufet und es gehorcht ihm mit Zittern. Die Sterne leuchten auf ihren Wachen, und freuen sich, er rufet sie und sie sprechen: hier sind wir! sie leuchten fröhlich ihrem Schöpfer. Das ist unser Gott, und kein anderer ist ihm zu vergleichen. Er hat jeglichen Weg zur Weisheit gefunden, und sie gegeben Jakob, seinem Sohne, und Israel, seinem Geliebten. Darnach ist sie auf Erden erschienen, und hat unter den Menschen gewandelt (*μετὰ τοῦτο ἐπὶ τῆς γῆς ὤφθη, καὶ ἐν τοῖς ἀνθρώποις συνανεστράφη*). Dieß ist das Buch (*αὕτη ἡ βίβλος*) der Gebote Gottes und das Gesetz, das ewig bleibet.“ (3, 36—4, 1). Während v. 32—37 die Personifikation in Hintergrund tritt, und die Weltschöpfung und Welterhaltung, insofern sich in ihr die zweckvoll und harmonisch wirkende Allmacht Gottes ausdrückt, mehr dem Inhalte als der Form nach durch die Weisheit vermittelt ist, tritt sie desto stärker (v. 37. 38) in der speziellen, den Israeliten im Gesetze zu Theil gewordenen Offenbarung hervor: das Gesetz ist die personifizirte und gleichsam objectiv gewordene

Weisheit. Damit ist uns ein in Beziehung auf den Fortschritt von der poetischen zur dogmatischen Persönlichkeit nicht unwichtiges Moment gegeben, indem nach dieser Darstellung, wie die Weisheit in dem Gesetze auf Erden erscheint, und unter den Menschen wandelt, ihr ein von Gott getrenntes Dasein, und selbstständiges Leben und Wirken in der Welt beigelegt wird. [1]).

Wie die Sprüche des Siraciden überhaupt die Proverbien Salomos zum Vorbilde haben, so werden wir auch alsbald in seiner Weisheitslehre eine Nachbildung der salomonischen erkennen, die aber zugleich auch das eigenthümliche Element, das die Weisheitslehre im Buche Baruch charakterisirt, in sich aufgenommen hat. Die Hauptschilderung bildet uns cap. 24. Dieses Capitel enthält das Selbstlob der *σοφία* (*ἡ σοφία αἰνέσει ψυχὴν αὐτῆς* v. 1), und führt sie sprechend ein, inmitten ihres Volkes (*ἐν μέσῳ λαοῦ αὐτῆς*), wie sie in der Versammlung des Höchsten (*ἐν ἐκκλησίᾳ ὑψίστου*) ihren Mund eröffnet, und vor seiner Macht (*ἔναντι δυνάμεως αὐτοῦ*) sich rühmet. Unter

1) Die Vulgata übersetzt v. 38 also: „post haec in terra visus est, et cum hominibus conversatus est" (wogegen uns der grammatikalische Zusammenhang im Griechischen die *ἐπιστήμη* (= *σοφία*) als Subject anweist), welche Stelle die Väter (Ambrosius, Augustinus u. a.) als eine Weissagung auf die Menschwerdung Christi und seines Aufenthaltes unter den Menschen (Joh. 1, 14) auffassen. Dem Grotius dagegen gab dieß Veranlassung, die Stelle für ein Einschiebsel von christlichen Händen zu erklären.

dieser ihrer Umgebung könnten wohl die himmlischen Heerschaaren verstanden werden, über welche die Weisheit, weil die Erstgeborene Gottes, gleichsam als Königin gebietend dargestellt wird, wenn wir nicht Calmets Interpretation von v. 2 „templo scilicet, loco, ubi Deus vires suas suamque majestatem maxime conspicuam facit“ vorziehen, da ja die Weisheit Israel zu ihrem Eigenthums-Volke erhalten, (v. 8), und insbesondere zu Jerusalem und im Tempel ihren Sitz aufgeschlagen (v. 10. 11.). Sie spricht aber also:

v. 3. „Ich bin vom Munde des Höchsten ausgegangen, und wie ein Nebel bedeckte ich die Erde (Gen. 1, 2; 2, 6; Prov. 8, 22).

v. 4. In den Höhen habe ich mein Zelt aufgeschlagen, und meinen Thron auf einer Wolkensäule (καὶ ὁ θρόνος μου ἐν στύλῳ νεφέλης) [1]).

---

1) Da bis zu v. 8 von der allgemeinen Wirksamkeit der Weisheit bei der Schöpfung die Rede ist, und erst von da an die spezielle unter dem jüdischen Volke beginnt, so wird man nicht an die Wolkensäule, welche die Juden bei dem Auszuge aus Aegypten begleitete, denken dürfen [2]) für welche eigenthümlich alexandrinische Idee sich im Siraciden sonst durchaus keine Andeutung findet, sondern der Sinn ist: mein Thron ruht auf einer Wolke, wie auf einer Säule, wobei weder der Singular νεφέλης unpassend, noch das poetische Bild auffallend ist.

2) S. Gfrörer kritische Geschichte des Urchristenhums II. S. 21 seq. gegen Bretschneider systematische Darstellung der Dogmatik der apokryph. Schriften des A. T. S. 223.

v. 5. Die Rundung des Himmels habe ich allein umkreist, und in der Tiefe der Abgründe wandelte ich. (Prov. 8, 27—29).

v. 6. In den Wogen des Meeres und auf der ganzen Erde, und bei jedem Volke und Stamme habe ich Besitz (ἐκτησάμην) Prov. 8, 31.

v. 7. Bei allen diesen (μετὰ τούτων πάντων) [1]) suchte ich Ruhe, und in wessen Erbtheil ich weilen könnte.

v. 8. Da gebot mir der Schöpfer aller Dinge, und der mich erschaffen, befestigte mein Ruhezelt und sprach: in Jakob sollst du wohnen, und in Israel dein Erbtheil haben.

v. 9. Vor der Zeit, von Anfang an erschuf er mich, und bis in Ewigkeit werde ich nicht vergehen [2]).

v. 10. Im heiligen Zelte habe ich vor ihm gedient, und in Sion ward mir feste Wohnung.

---

1) Darf nicht mit Bretschneider l. c. S. 224 übersetzt werden: nach (?) allem diesem d. i. nach Vollendung der Einrichtung der Welt, sondern bezieht sich auf παντὶ λαῷ καὶ ἔθνει.

2) Dem Zusammenhange gemäß ist dieser Vers auf die Unvergänglichkeit der an das jüdische Volk ergangenen Offenbarung zu deuten, so daß das erste Versglied als Vergleichungsglied aufzufassen ist: wie ich vor aller Zeit war; so werde ich auch in Ewigkeit bestehen.

v. 11. In der geliebten Stadt brachte er zur Ruhe mich, und zu Jerusalem ist meine Herrschaft.

v. 12. Und ich habe Wurzel geschlagen im gepriesenen Volke, in dem Theile, der dem Höchsten zum Erbe geworden.

Von v. 13 an werden nun die aus der Wurzel getriebenen Schoße, das Gedeihen und die fortlaufende Entwicklung, und die durch Subjectivirung der objectiv gegebenen Offenbarung erzeugten Früchte derselben in einer Reihe von Naturbildern geschildert, und endlich gleichsam die Lösung des Räthsels in den Worten gegeben:

v. 22. Dieß Alles ist das Buch vom Bunde des höchsten Gottes (ταῦτα πάντα βίβλος διαθήκης θεοῦ ὑψίσου), das Gesetz, welches Moses geboten, als Erbtheil den Gemeinden Jakobs. (Bar. 4, 1), woran sich bis zu Ende des Capitels die Schilderung des Gesetzes als eines unergründlichen, auf alle Geschlechter Erkenntniß und Lehre und Liebe ausgießenden Stromes schließt

Wie schon der erste Anblick die Aehnlichkeit mit den frühern Schilderungen erkennen muß, so werden wir auch bei näherem Eingehen keine wesentliche Verschiedenheit entdecken können. Denn die von Gfrörer (l. c. II. S. 31 seq.) ausgedrückte Empfindung, daß v. 22 wie ein kalter Streich auf die vorangehende feurige, großartige Schilderung sei, müßen wir für ein subjectives Gefühl erklären, und deßwegen die auf dieses gebaute Zersplitterung der ganzen Schilderung in 2 Theile, deren er-

ster v. 1—21 aus dem Kreise alexandrinischer Philosophie entlehnt, der zweite aber v. 22 seq. dem reinen hebräischen Geiste zuzuschreiben sein soll, als eine ungegründete zurückweichen, wie der Siracide überhaupt seinem Zeitalter und dem ganzen dogmatischen Charakter seines Buches nach nicht aus Quellen alexandrinischer Philosophie geschöpft haben kann, und der Enkel sagt (im Prolog), daß er allen Fleiß auf die Uebersetzung gewendet habe, daß diese aber dennoch hinter dem Ausdrucke des Originales zurückgeblieben sei, woraus man doch nicht schließen kann, daß er sich wesentliche Veränderungen erlaubt, und dem Buch eine neue Gestalt gegeben habe. Betrachten wir nun obige Schilderung in dem Zusammenhange, in welchem sie uns vorliegt, so wird die Frage, ob wir uns mit ihr noch auf dem Gebiete der Prosopopoeie befinden, oder ob die *σοφία* den Charakter einer Hypostase an sich trage, zu Gunsten der erstern beantwortet werden müßen. Allerdings scheinen die Worte, daß die Weisheit aus dem Munde des Höchsten hervorgegangen sei, daß sie die Himmel umkreise und auf der Erde wandle, daß sie von Ewigkeit und vor allem Andern erschaffen sei, den Anforderungen an die Hypostasirung, daß das Abstraktum, dem wir wie einer Person Leben und Wirken zugeschrieben sehen, wesentlich von dem, dem es zugehörend gedacht wird, unterschieden sei, und, dadurch zum Selbstzwecke geworden, selbstständige Realität erlangt habe, zu entsprechen. Verfolgen wir aber den Gang der Schilderung weiter, so erkennen wir alsbald in den der Weisheit beigelegten Prädikaten, daß sie bei ihm Wurzel geschlagen habe und emporgeschossen sei

wie eine Ceder, daß sie wie Zimmt und Gewürz dufte, wie ein Weinstock aufsprosse, u. s. w., das poetische Bild, und wenn sie sich endlich v. 22 in die im Gesetze niedergelegten Wahrheiten und Erkenntniße entkleidet, so wird Niemand mehr an ein wahrhaftes Wesen denken wollen. Dem poetischen Bilde aber entnehmen wir als dogmatischen Kern die Wahrheit, daß die göttliche Weisheit das Prinzip der Weltschöpfung und Welterhaltung sei, und daß dieselbe, ewig in Gott wohnend, bei der Schöpfung aber gleichsam aus ihm herausgetreten und in der Welt objectiv geworden, ebenso auch das Prinzig der speziellen dem jüdischen Volke zu Theil gewordenen Offenbarung sei, in dieser sich gleichsam concentrire, und in dem Gesetze und damit zusammenhängend in der Stiftshütte und im Tempel Persönlichkeit und Objectivität erlangt habe. Diesem dogmatischen Gehalte nach stehen wir auf dem Standpuncte der Proverbien und des Buches Baruch. Zur Bestätigung des Resultates von der poetischen Personifikation dient die zweite Hauptschilderung der göttlichen Weisheit, wie sie in cap. 1. v. 1—9 niedergelegt ist. Maßgebend für die ganze Tendenz seiner Gnomen-Weisheit und mächtigen Eindruck erregend beginnt der Siracide also: „Alle Weisheit ist von dem Herrn, und ist bei ihm in Ewigkeit. Den Sand des Meeres, die Tropfen des Regens und die Tage der Ewigkeit, wer mag sie zählen? Die Höhe des Himmels, die Breite der Erde, den Abgrund und

die Weisheit — wer mag sie erforschen. Vor Allem (προτέρα πάντων) ist die Weisheit erschaffen, und verständige Einsicht von Ewigkeit. Die Wurzel der Weisheit, wem ward sie enthüllt, und ihre Rathschläge, wer erkannte sie? Einer ist weise (εἷς ἐστι σοφὸς), höchst furchtbar, auf seinem Throne sitzend, der Herr. Er hat sie geschaffen, und gesehen, und ausgezählet und sie ausgegossen (αὐτὸς ἔκτισεν αὐτὴν, καὶ εἶδε, καὶ ἐξηρίθμησεν αὐτὴν) über alle seine Werke nebst allem Fleische nach seiner Gabe, und sie denen mitgetheilt, die ihn lieben." Bei dem Ausdrucke, „πᾶσα σοφία" können wir an die Allweisheit denken, an der alles Uebrige, was weise ist, participirt, und möchten ihm daher nicht so viel Gewicht beilegen, als es Bretschneider [1]) in den Worten thut: „man mag πᾶσα σοφία übersetzen alle oder die höchste Weisheit, so bleibt es immer unbegreiflich, wie dieser Ausdruck von ihr gebraucht werden konnte, wenn sie ὑφιςάμενον war; und doch stehen diese Worte an der Spitze einer Stelle, in der man vorzügliche Spuren der Substanzialität der Sophia finden wollte." Allein sogleich v. 6 müßen wir uns für die poetische Personifikation entscheiden, indem die σοφία durch die Worte „εἷς ἐςι σοφὸς κ. τ. λ." mit dem Wesen Gottes wieder ganz in Eins zusammenschmilzt. Der Ausdruck, daß die Weisheit von Gott geschaffen worden sei, ist somit dem Sinne nach dahin zu erklären, daß durch ihn

1) Cf. Dogmatik ꝛc. S. 200.

das Wirksam werden der göttlichen Weisheit bei der Weltschöpfung bezeichnet wird, so daß, weil die Welt mit Weisheit geschaffen wurde, nach der Sprache des Dichters zugleich auch die Weisheit selbst geschaffen wurde, und zwar vor Allem, weil alles Uebrige nur durch ihre Vermittlung existirt, und in seiner Existenz je nach dem von Gott bestimmten Maße (κατὰ τὴν δόσιν αὐτοῦ) an ihr participirt. Insofern kann der Siracide auch sagen, daß die Weisheit mit den Frommen zugleich geschaffen oder ihnen anerschaffen sei (ἐν μήτρᾳ συνεκτίσθη αὐτοῖς) 1, 12. In der Stelle 1, 1—9 ist somit nur die Weisheit als göttliche Eigenschaft personifizirt, wie sie auch an andern Stellen in anderm Sinne personifizirt erscheint: so als menschliche Eigenschaft und zwar als Gottesfurcht in den gleich darauf folgenden Versen (1, 12 seq.), wie sie als deren Anfang, Fülle und Krone „den Durst der Menschen mit ihren Früchten stillet, ihr ganzes Haus mit ihren köstlichen Gütern füllet, und die Vorrathskammern mit ihren Erzeugnissen, Verstand und kluge Einsicht ausströmet, und den Ruhm derer erhöhet, die an ihr halten; oder als im Gesetze niedergelegter und durch es vermittelter Unterricht und eine diesem entsprechende Bildung, als welche sie den, der sie liebt, bewahret und schützet und zu Ehren bringt, anfangs ihn zwar krumme Pfade führt, mit ihrer Zucht ihn quälet, Bande und Fesseln ihm anleget, Furcht und Zagen über ihn bringet, bis sie ihm vertrauet, und ihn in ihren Gesetzen geprüft hat, dann aber auf geebne-

tem Pfade ihm entgegen kommt, mit goldenem Kopfputze, umschlungen mit einer purpurblauen Binde, ihre Fesseln zu starkem Schutze macht, ihr Halsband zu prächtigem Schmucke, als prächtiges Gewand sich anziehen, wie eine Freudenkrone sich aufsetzen läßt, Erquickung spendet und in Freude sich verwandelt, und ihre Geheimnisse (*τὰ κρυπτὰ αὐτῆς*) offenbart (4, 11—19) coll. 6, 17—33). Deßwegen wird sie endlich auch einer schönen Gebieterin verglichen, wohnend in herrlicher Behausung, an deren Pforte der Liebende wie ein Kundschafter lauert und horcht und zu den Fenstern hineinschielt, für immer seine Wohnung aufschlägt, und unter deren Obdach er Schutz und Schirm und Ruhe findet (14, 20—27. cf. §. 10. a.). — Diese Personifikation ist, was namentlich cap. 24 beweist, im Verhältniß zu den Proverbien zu noch größerer Kühnheit fortgeschritten; wichtiger aber noch als dieses ist die Art und Weise, wie der Siracide auch vom Logos spricht. Das Wort *λόγος* kommt beim Siraciden öfters vor in der Bedeutung, Befehl, Wille, Machtwort Gottes: „*ἐν λόγῳ αὐτοῦ (κυρίου) ἔστη ὡς θημωνία ὕδωρ καὶ ἐν ῥήματι στόματος αὐτοῦ ἀποδοχεῖα ὑδάτων*“ (39, 17), wo der *λόγος* durch die Worte *ἐν ῥήματι στόματος αὐτοῦ*, und das v. 18 folgende *ἐν προςτάγματι αὐτοῦ* hinlänglich erklärt wird; ebenso 43, 5, wo es von der Sonne heißt: *ἐν λόγοις κυρίου κατέσπευσε πορεῖαν*, und von den Sternen v. 10: *ἐν λόγοις ἁγίου στήσονται κατὰ κρίμα*, wofür *ἐν προςτάγματι αὐτοῦ* v. 13, *ἐν μεγαλείῳ αὐτοῦ* v. 15, *ἐν θελήματι αὐτοῦ* v. 17, *λογισμῷ αὐτοῦ* v. 23 identische Ausdrücke sind; und v. 26 wird der zweite Halb-

vers: „ἐν λόγῳ αὐτοῦ σύγκειται“ (coll. 42, 15 „ἐν λόγοις κυρίου τὰ ἔργα αὐτοῦ“) durch den ersten Halbvers: „δι' αὐτὸν εὐοδία... erklärt. Als Macht- und Strafbefehl Gottes steht der λόγος mit Beziehung auf den Propheten Elias, wenn es 48, 1 heißt: „ὁ λόγος αὐτοῦ ὡς λαμπὰς ἐκαίετο“, daß er Todte erweckt habe ἐν λόγῳ ὑψίςου v. 5, und den Himmel verschlossen ἐν λόγῳ κυρίου v. 4. Allein der λόγος wird auch noch in eine nähere Beziehung zu der σοφία selbst gesetzt, indem wie sonst die σοφία (cf. 1, 8 coll. prov. 8, 14) als Quelle der irdischen Weisheit erscheint, diese ebenso von dem Logos abgeleitet wird in den Worten: πηγὴ σοφίας λόγος θεοῦ ἐν ὑψίςοις, καὶ αἱ πορεῖαι αὐτῆς ἐντολαὶ αἰώνιοι“ (fons sapientiae verbum Dei in excelsis, et ingressus illius mandata aeterna. Vulg.) 1, 5. Diese Stelle (aus welcher man fälschlich die Substanzialität des doch mit „ἐντολαὶ αἰώνιοι“ parallel gesetzten Logos abgeleitet hat), findet sich übrigens nur in der Complutens. Ausgabe, dem Cod. August., und in der Uebersetzung der Vulg., wogegen sie in allen übrigen Codd., und auch beim Syr. und Arab. fehlt. Wie wenig sie aber dem Ideenkreise des Siraciden fern ist, erhellet aus den Worten der σοφία 24, 3, „ἐγὼ ἀπὸ στόματος ὑψίστου ἐξῆλθον“, in welchen ja die Weisheit selbst per indirectum λόγος genannt wird. Dieses Zusammenfallen der Begriffe λόγος und σοφία ist um so wichtiger, weil wir in ihm den Weg gebahnt sehen, die Personifikation, in der die σοφία erscheint, auf den λόγος selbst überzutragen, und ihn an der Stelle der σοφία zum herrschenden Ausdrucke

zu machen. In Beziehung auf die Lehre von der σοφία aber, wie wir sie nach der bisherigen Darstellung beim Siraciden ausgebildet und fortgeschritten sehen, ist es ganz einleuchtend, wie nahe es nun lag, die σοφία mit den Anforderungen sich zu denken, welche wir oben als Bedingung ihrer wirklichen Hypostasirung gemacht haben, d. h. von ihrer Personifikation als göttlicher Eigenschaft zu dem Gedanken ihrer real-lebendigen und selbstständigen Existenz fortzuschreiten. Diesen Fortschritt zeigt uns das Buch der Weisheit.

In das Gebiet, in dessen Kreise wir den Siraciden nur mit Unrecht von Einigen hineinversetzt glauben, treten wir mit dem Verfasser des Buches der Weisheit ein. Setzen wir ohne vorläufige Erörterungen unsern Fuß sogleich in das Allerheiligste des Weisheitstempels — der Verfasser ladet uns selbst dazu ein: „Was Weisheit sei, und wie sie geworden, will ich verkünden, und euch die Geheimniße (μυστήρια) nicht verbergen; sondern von Anfang ihrer Entstehung will ich forschen, und ihre Kenntniß offenbar machen, und an der Wahrheit nicht vorüber in Gemeinschaft mit dem blassen Neide wandeln, denn dieser wird nicht Theil haben an der Weisheit" (6, 22. 23). Wir sehen um so gespannter der Enthüllung dieser Geheimnisse entgegen, mit je herrlicherem Preiße und unerschöpflicherm Lobe der Verfasser, dem auf sein Gebet Klugheit gegeben, und auf sein Rufen der Geist der Weisheit zu Theil wurde, ihre Schätzung in den Worten ausspricht: „Ich gab ihr den Vorzug vor Sceptern und Thronen, und Reichthum achtete ich für nichts in Vergleich mit

ihr; ich stellte ihr nicht gleich unschätzbare Steine, denn alles Gold ist in Vergleich mit ihr schlechter Sand, und das Silber am Werth vor ihr wie Koth (cf. Job 28, 15 seq.). Ueber Gesundheit und Schönheit liebte ich sie, und zog sie dem Lichte vor, weil unauslöschlich der Glanz von ihr" (7, 7—11). Diesen hohen Werth begründen ihre Früchte, denn in ihrem Schooße trägt sie alle Güter, und unermeßlichen Reichthum in ihren Händen (7, 11), sie, aller Kunst Meisterin, öffnet den Blick und das verborgene Reich der Natur und der Geister, und lehret, was irgend verborgen und offenbar ist, untrüglich erkennen (7, 7—22). Der Aufmerksamkeit, aufs Höchste gespannt, entfaltet sich nun ihr eigenstes Wesen:

v. 22. „Es ist ein Geist in ihr (ἔστι γὰρ ἐν αὐτῇ) [1]) verständig, heilig, eingeboren, vielgetheilt, fein, leichtbeweglich, lichthell, unbefleckt, klar, unverletzbar, das Gute liebend, scharf, unaufhaltbar, wohlthätig,

v. 23. menschenfreundlich, fest, zuverläßig, kummerlos, allmächtig, allsehend, und alle verständigen, reinen und noch so feinen Geister durchdringend.

v. 24. Denn beweglicher als alle Bewegung ist die Weisheit, sie gehet und dringet durch Alles wegen ihrer Reinheit.

v. 15. Denn sie ist ein Hauch der Kraft Gottes (ἀτμὶς γάρ ἐστι τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως), und

---

1) Für ἐν αὐτῇ findet sich auch die Leseart αὐτή.

ein lauterer Ausfluß der Herrlichkeit des Allherrschers (καὶ ἀπόῤῥοια τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης εἰλικρινής), deßwegen vermengt sich auch nichts, was befleckt ist, mit ihr.

v. 26. Denn Abglanz ist sie des ewigen Lichtes (ἀπαύγασμα γάρ ἐστι φωτὸς ἀϊδίου), ein fleckenloser Spiegel der Wirksamkeit Gottes (ἔσοπτρον ἀκηλίδωτον τῆς τοῦ θεοῦ ἐνεργείας), und ein Abbild seiner Güte (καὶ εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ).

v. 27. Eine ist sie, und vermag doch Alles, in sich bleibend (μένουσα ἐν αὐτῇ), und erneuet doch Alles, und von Geschlecht zu Geschlecht in heilige Seelen herabsteigend bildet sie Freunde Gottes und Propheten.

v. 28. Denn nichts liebet Gott, als den, der mit der Weisheit zusammenwohnt.

v. 29. Sie ist herrlicher als die Sonne und über alle Stellung der Gestirne, und mit dem Lichte zusammengehalten wird sie besser befunden.

v. 30. Denn auf dieses folget die Nacht, gegen die Weisheit aber bestehet nicht die Schlechtigkeit.

cp. 8. 1. Sie dehnet sich mächtig von einem Ende zum andern, und ordnet Alles aufs Beste.

In dieser Schilderung ist der Kern der Weisheitslehre

in unserm Buche niedergelegt, und deßwegen muß auch von ihr aus mit Anknüpfung an die sonst noch vorkommenden Aeußerungen, die nur durch sie ihre wahre Beleuchtung erhalten können, das Hauptresultat gezogen werden. Durch Uebersehung dieses Gesichtspunktes war es möglich, daß Paulus (Commentar über das Evangel. des Johannes S. 27 seq.) in unserm Buche nichts als „ein bloßes Allegorisiren und Personificiren" finden konnte, denn er hat gewiß nicht den rechten Weg eingeschlagen, wenn er die Beurtheilung der Weisheitslehre unseres Buches mit 9, 1. 2 coll. Gen. 1 beginnt, und in ihr kein Zeichen von einem Mittelwesen findet, sodann in 9, 4—19 allerdings eine Reihe von kühnern Allegorieen anerkennt, unsere Stelle aber „für eine Mischung prosaischer und dichterisch allegorischer Darstellung" erklärt, und sie mit jenem: peregrinantur nobiscum literae, rusticantur etc. des Cicero abfertigen zu können meint. Salomo kehrt in einem andern Geiste wieder, als er in den Proverbien zu uns gesprochen, und wenn auch die Form, in der er uns seine neue Weisheitslehre verkündet, an jene erinnern sollte, so wird man sie doch wohl nach dem neuen Geiste beurtheilen sollen. Je größer allerdings die Kühnheit war, mit der uns zuletzt der Siracide die Weisheit als ein scheinbar-reales und selbstständiges Wesen vorgeführt hat, als deren Quelle wir aber doch nur die dichterische Einbildungskraft erkennen konnten, desto mehr Vorsicht wird bei der Entscheidung der Frage nöthig sein, ob wir uns auch hier noch auf dem Gebiete der bloßen poetischen Personifikation befinden. Und in der That, wenn die Weisheit geschildert

wird als die *πάρεδρος τῶν τοῦ θεοῦ θρόνων*, als *εἰδυῖα τὰ ἔργα κυρίου*, als *συμπαροῦσα* bei der Weltschöpfung (9, 4. 9), als *συμβίωσιν θεοῦ ἔχουσα*, selbst als *μύστις τῆς τοῦ θεοῦ ἐπιστήμης* und *αἱρέτις τῶν ἔργων αὐτοῦ*, wenn Salomo sie sucht, sie preist als Rathgeberin und Tröſterin und Beglückerin (8, 2 seq. coll. 7, 7 seq.), so hätten wir an und für sich nicht nöthig, über den frühern Ideenkreis, in dem sich die Proverbien und die Sprüche Sirachs poetisch personifizirend bewegen, hinauszugehen. Allein auf der Basis der bereits angeführten klassischen Stelle, von der aus als dem Centrum die Peripheriepunkte ihre Beleuchtung erhalten, wird unser Urtheil ein anderes. Entscheidende Antwort auf die aufgeworfene Frage geben hauptsächlich die Verse 25 und 26: die Weisheit sei ein Hauch der Kraft Gottes, ein lauterer Ausfluß der Herrlichkeit des Allbeherrschers, ein Abglanz des ewigen Lichtes, ein fleckenloser Spiegel der Wirksamkeit Gottes, ein Abbild seiner Güte. Nehmen wir diese Worte ganz nur an und für sich, und denken wir uns unter diesen gehäuften Bezeichnungen eine bloße poetisch-personifizirende Schilderung des weisen Gottes, so werden wir wohl schwerlich zu klaren Gedanken und sich nicht selbst widersprechenden Begriffen (vor welches Forum doch auch der poetische Genius gezogen werden muß) kommen können, wenn die Weisheit als bloße göttliche Eigenschaft ein Abbild der Güte (*ἀγαθότητος* — der Heiligkeit oder der vollkommenen Wesenheit) Gottes, eine Eigenschaft also ein Abbild einer andern Eigenschaft in einem und demselben göttlichen Wesen genannt wird, wenn sie

ein Abglanz des ewigen Lichtes und ein fleckenloser Spiegel der Wirksamkeit Gottes — also etwas das ganze göttliche Wesen und Wirken Zurückstrahlendes sein soll, wenn sie als etwas durch göttliche Kraft Ausgehauchtes, und aus göttlicher Herrlichkeit Ausgeflossenes prädicirt wird — lauter Prädikate, welche nur einer traumwandelnden Phantasie als Bezeichnungen einer personificirten göttlichen Eigenschaft vorschweben können. Dagegen ist durch diese Ausdrücke den Anforderungen einer Hypostasirung vollkommen entsprochen, und mit dieser Annahme fällt der Vorwurf eines verworrenen Phantasiespieles von selbst hinweg: die als Vermittlung der göttlichen Offenbarung gedachte *σοφία* ist zum Selbstzwecke und zum wesentlichen Unterschiede von dem sich offenbarenden Gotte gelangt, und somit bezeichnen wir — im Gegensatze zu der wenn gleich als erstgeschaffen und weltschöpfend geschilderten, so doch nur als eine ewige in und bei Gott seiende Eigenschaft erfaßten siracidischen Weisheit — die salomonische *σοφία* als ein l e b e n d i g e s u n d s e l b s t s t ä n d i g e s, u n d w e n n g l e i c h m i t G o t t e n g v e r b u n d e n e s, d o c h v o n d e m W e s e n G o t t e s v e r s c h i e d e n e s e m a n e n t e s L i c h t w e s e n. Wie sehr unser Verfasser an die frühern Darstellungsweisen namentlich in den Proverbien sich anschließe, erhellet aus den oben angeführten Stellen und bedarf keines nähern Beweises; und wie die Alexandriner überhaupt mit ihrer Lehre von der *σοφία* auf die Proverbien sich zurückbeziehen, gehet aus den Fragmenten des etwa in der Mitte des zweiten Jahrhunderts vor Cr. blühenden Aristobulos hervor, der sich bei Eusebius also äußert: Es haben Ei-

nige aus der Schule von ihr — der Weisheit — gesagt, sie habe die Art einer Fackel (λαμπτῆρος ἔχειν τάξιν), denn die, welche ihr folgen, werden ihr ganzes Leben hindurch in Ruhe sein; noch deutlicher und schöner sagt Einer unsrer Vorfahren, Salomo, sie sei da vor Himmel und Erde, was mit dem Vorhergesagten übereinstimmt" (σαφέστερον δὲ καὶ κάλλιον τῶν ἡμετέρων προγόνων τις εἶπε, Σαλομῶν, αὐτὴν πρὸ οὐρανοῦ καὶ γῆς ὑπάρχειν· τὸ δὴ σύμφωνόν ἐστι τῷ προειρημένῳ) [1]. Auf der andern Seite ist es aber einleuchtend, wie die eigenthümliche Charakterisirung der σοφία bei unserm Verfasser als eines emanenten Lichtwesens sich weder aus den Proverbien noch aus der gesteigerten Personification bei dem Siraciden sich erklären läßt, im Zusammenhang mit welchen sich wohl der Gedanke der selbstständigen Existenz als ein nicht durch anderweitige Einflüsse bedingter Fortschritt annehmen ließe, aber als Quelle für die Idee eines durch Emanation seinen Ursprung sich vermittelnden Lichtwesens können jene beide nicht angesehen werden. Der eigenthümliche τρόπος ὑπάρξεως der σοφία bei unserm Verfasser, wie derselbe in 7, 25. 26 niedergelegt ist, ist natürlich durch die eigenthümliche Auffassung des Urwesens, dem sie ihren Ursprung verdankt, bestimmt, das uns als „φῶς ἀΐδιον" entgegentritt v. 26. Hatte die Idee Gottes als des φῶς ἀΐδιον auf was immer für eine Weise Eingang gefunden, so konnte der Zusammenhang der bereits als personifizirt vorhandenen σοφία mit dem Urwesen wohl nicht anders gedacht werden

1) Cf. Philo de ebriet. Mang. I. pag. 361. 362.

als unter dem Bilde des Zurückstrahlens und der Abspiegelung, und dieses selbst mußte wieder dazu beitragen, daß die Personifizirung in die Hypostasirung überschlug, und die σοφία nun als ein selbstständiger Aushauch aus der Kraft Gottes, als ein Ausfluß aus der göttlichen Lichtquelle erschien. Dieß die Genesis und das Verhältniß der σοφία in unserm Buche zu dem Urwesen, wie dasselbe theils durch den Zusammenhang mit den bereits vorhandenen Entwicklungen, theils durch neu hinzugekommene Momente bestimmt wurde. Daher glauben wir es aber auch als ungegründet zurückweisen zu müßen, daß die Lehre von der σοφία bei unserm Verfasser einzig und ursprünglich auf der Lehre von dem verborgenen Gotte sich aufgebaut habe, und daß deßwegen die σοφία nur der erste und älteste Name für das durch die letztere Annahme mit Nothwendigkeit postulirte Mittelwesen sei [1])). Denn so gewiß wir bei weitgreifenden und umfassenden Geistesrichtungen einen organischen Entwicklungsgang voraussetzen dürfen und müssen, so daß ganz der Natur der Sache gemäß die spätern Entwicklungen als in den frühern wurzelnd aus diesen sich erklären, und daß wir uns auch andrerseits in keinem Zirkel bewegen, wenn wir — aber immer mit Vermeidung eines unkritischen Zwanges — zur Aufhellung und Beleuchtung früherer oft dunkler Momente von der spätern Ausbildung rückwärts schließen, so gewiß ist es auch, daß die Lehre von dem verborgenen Gotte im Verlaufe der alexandrinischen Religionsphilosophie, in ihrer

---

1) Cf. Gfrörer l. c. I. S. 311.

Schroffheit erst mit Philo hervortritt, und zur Versöhnung des durch sie in seinem innersten Wesen angegriffenen hebräischen Geistes ein eigentliches und ausgebildetes System von Mittelkräften hervorruft. Unser Verfasser aber giebt uns nicht nur keine evidenten Belege für das Dogma von dem verborgenen Gotte im philonischen Sinne, die uns berechtigten, seine *σοφία* als ein rein durch dasselbe hervorgerufenes Mittelwesen zu prädiziren, sondern auch die leisen Spuren und Anklänge, die in der Klage über die Schwachheit und Unsicherheit der Gedanken der Sterblichen, und in der Hervorhebung der Unerforschlichkeit der göttlichen Rathschlüsse ohne die Mittheilung himmlischer Gnade (9, 13—17 coll. Jes. 40, 13. I. Tim. 6, 16) niedergelegt sind, aber himmelweit von dem philonischen „*τὸ γὰρ ὂν, ᾗ ὄν ἐστιν, οὐχὶ τῶν πρός τι*“ [1]) verschieden sind, verschwinden vor der Macht des physikotheologischen Beweises (13, 1 seq.), durch welchen derjenige, der in Wahrheit ist — *ὁ ὤν* — aus dem Guten, das er in die Sichtbarkeit treten ließ, erkannt wird (cf. Röm. 1, 19. 20), durch welchen er somit zu ganz andern Resultaten gelangt, als Philo seinem Systeme gemäß sie erlangen kann, der auf diesem Wege nur zu seinen Mittelkräften kommt [2]), zur Erkenntniß desjenigen aber, von dem er sagt „*οὐ γὰρ ἦν θέμις ἀπείρου καὶ πεφυρμένης ὕλης ψαύειν τὸν ἴδμυνα καὶ μακάρων*“ [3]), einen andern Weg postulirt. Läßt sich

1) Cf. de nom. mutat. Mang. I, 582.

2) Cf. leg. alleg. Mang. I, 107 de praem. et poen. Mang. II. pag. 414. 415.

3) De sacrific. Mang. II. 261.

nun aber demzufolge nicht beweisen, daß unser Verfasser seine Lehre von der σοφία auf dem Dogma von dem verborgenen Gotte aufgebaut habe, wie Philo es geltend machte, und auf dieser Voraussetzung seine Logoslehre construirte, so werden wir sie ihrem wahren Wesen nach nur in dem schon lange in dem hebräischen Geiste erwachten Streben begreifen können, das Prinzip der göttlichen Offenbarung in einer für sich seienden Gestalt für die Anschauung festzuhalten, ein Streben, dessen Erzeugniß bei unserm Verfasser durch den Einfluß orientalischer Ideen und griechischer Philosophie zu einem für sich seienden, aus Gott ausgeflossenen Lichtwesen sich ausbildete, das aber, von der Reflexion nicht in einem trennenden Unterschiede festgehalten und deßwegen ohne Gegensatz zu dem ursprünglichen hebräischen Bewußtsein auch wieder in die Einheit des göttlichen Wesens verschwindet. Daher kommt es, daß die σοφία öfters mit dem Subjecte ὁ κύριος vertauscht wird, cf. 10, 19 und 20; 11, 1 u. 3; 6, 17 u. 21. —

Nachdem wir nun das Verhältniß der σοφία zu ihrem Urgrunde bestimmt, und ihr, wie wir glauben nicht mit Unrecht, eine selbstständige Existenz gesichert haben, fragt es sich näher, wie und als was sie existire. Den Hauptaufschluß giebt uns wieder die klassische Stelle 7, 22 seq. Die ihr daselbst beigelegten Prädikate, in denen die meisten Exegeten „ganz nach Cabbalisten-Art ein 3mal heiliges 7 erblicken [1]), (warum rechnen sie aber die beiden

1) Cf. Eichhorn Einleitung S. 108. Bretschneider l. c. S. 236. Gfrörer l. c. II. S. 224. Bauermeister Comm. S. 96.

v. 24 ihr beigelegten nicht auch dazu?), schildern sie theils nach ihrem Wesen, theils nach ihrer Wirksamkeit." Sie ist ein Geist, der Theil hat an allen Eigenschaften des göttlichen Wesens — ein intelligentes (νοερὸν) Lichtwesen, einfach (μονογενὴς v. 22, μία οὖσα v. 27), unveränderlich (βέβαιον v. 22 μένουσα ἐν αὐτῇ v. 27), allmächtig (παντοδύναμον v. 22 πάντα δύναται v. 27), allwissend (παντεπίσκοπον v. 22 οἶδε ἐκείνη πάντα καὶ συνίει 9, 11), heilig (ἅγιον, ἀμόλυντον v. 2)[1]). Ihr Wesen nach dieser letztern Beziehung erläutern die Worte cp. 1, v. 4 f. näher: „In eine boshafte Seele gehet die Weisheit nicht ein, noch wohnet sie in einem Leibe, welcher der Sünde unterworfen ist; denn der Geist des Unterrichts ist ein heiliger (ἅγιον γὰρ πνεῦμα παιδείας (= σοφίας)), er fliehet Betrug, und entweichet, wenn Ungerechtigkeit nahet. Denn ein menschenliebender Geist ist die Weisheit (φιλάνθρωπον γὰρ πνεῦμα σοφία), aber nicht ungestraft läßt sie den Lästerer wegen seiner Lippen, weil Gott seiner Nieren Zeuge ist, und seines Herzens wahrhafter Aufseher, und seiner Zunge Hörer; denn der Geist des Herrn erfüllet den Weltkreis, und er, der Alles zusammenhält, hat Kenntniß der Rede." Aus dieser Stelle können wir zugleich Re=

---

1) σοφίας οὐκ ἀντισχύει κακία v. 30. Bauermeister (Comm. S. 101) hat zwar Recht, wenn er diese Worte also commentirt: „nihil tetri et obscuri vim exserit in eam, semper splendet," allein sie beziehen sich nicht minder auch, obgleich er sich mit Beziehung auf die vorhergehenden Worte dagegen verwahrt, auf die vitiositas moralis.

sultate ziehen für das Verhältniß der *σοφία* zu dem *πνεῦμα ἅγιον* oder *πνεῦμα κυρίου*. Im Allgemeinen wird die Weisheit selbst Geist genannt (1, 6), oder es wird ihr Geist zugeschrieben (7, 22) „*ἔστι γὰρ ἐν αὐτῇ πνεῦμα* ..., wofür aber die Leseart: *ἔστι γὰρ αὐτὴ πνεῦμα* .. dem Sinne nach mit Recht geltend gemacht werden kann, denn es heißt ja v. 24 „*πάσης γὰρ κινήσεως κινητικώτερον* (sc. *πνεῦμα*) *σοφία*." Aus der obigen Stelle (verglichen mit 7, 7) „deßwegen habe ich gebetet, und es ward Einsicht gegeben, ich habe gerufen, und es kam mir der Geist der Weisheit" (*καὶ ἦλθέ μοι πνεῦμα σοφίας*) [1]) und mit 9, 17: „wer erkannte deinen Rath, wenn nicht du Weisheit gegeben, und deinen heiligen Geist gesendet aus der Höhe (*εἰ μὴ σὺ ἔδωκας σοφίαν, καὶ ἔπεμψας τὸ ἅγιόν σου πνεῦμα ἀπὸ ὑψίστων*)" — erhellet augenfällig die Identität des *πνεῦμα ἅγιον* mit der *σοφία*, oder vielmehr nicht so fast, daß sie identisch sind, sondern daß die *σοφία* als das dem Wesen und der Wirksamkeit nach Höhere das *πνεῦμα* in sich faßt, so daß an die Stelle der *σοφία*, wenn von ihrem belehrenden Einfluße oder von ihrer Wirksamkeit als kosmischer Kraft die Rede ist, auch das *πνεῦμα* gesetzt wird, wie dieß aus dem Causalverhältniße, in welchem in cap. 1 die Verse 5. 6 u. 7 zu einander stehen: *ἅγιον γὰρ πνεῦμα παιδείας* ... *φιλάνθρωπον γὰρ πνεῦμα σοφία* ... *ὅτι*

---

1) Auffallend muß es sein, wenn Bretschneider an dieser Stelle *πνεῦμα* subjectiv, indoles zu sein scheint. (cf. Dogmt. S. 235. b.)

πνεῦμα κυρίου πεπλήρωκε τὴν οἰκουμένην, καὶ τὸ συνέχον τὰ πάντα γνῶσιν ἔχει φωνῆς (coll. 12, 1 „*τὸ γὰρ ἄφθαρτόν σου πνεῦμά ἐστιν ἐν πᾶσι*") deutlich genug hervorgeht. Andererseits finden wir das eigenthümlichste Merkmal, das dem *πνεῦμα ἅγιον* sonst im A. T. zugeschrieben wird — die Erleuchtung der Propheten, der *σοφία* beigelegt: „*κατὰ γενεὰς εἰς ψυχὰς ὁσίας μεταβαίνουσα, φίλους θεοῦ καὶ προφήτας κατασκευάζει*" 7, 27. —

Ihre Wirksamkeit äußert die *σοφία* als jenes intelligente, allmächtige und heilige Lichtwesen, das unbefleckt (*ἀμόλυντον*), zart (*λεπτὸν*), hell (*τρανὸν*) und klar (*σαφές*), keiner Verminderung oder Verletzung seines Glanzes unterworfen ist (*ἀπήμαντον*), hauptsächlich nach zwei Richtungen: als kosmische Kraft, und durch ihren belehrenden Einfluß. Durch sie ist die Schöpfung der Welt vermittelt: „bei dir, o Gott, ist die Weisheit, welche deine Werke kennet, und zugegen war, als du die Welt schufst (*ἡ εἰδυῖα τὰ ἔργα σου καὶ παροῦσα, ὅτε ἐποίεις τὸν κοσμόν*)." 9, 9, und als solche ist sie die *πάρεδρος τῶν θρόνων τοῦ θεοῦ* 9, 4; sie verherrlicht ihren Adel, indem sie mit Gott zusammenlebt (*συμβίουσιν θεοῦ ἔχουσα*), und der Allherrscher liebet sie; denn sie ist eingeweiht in das Wissen Gottes (*μύστις γάρ ἐστι τῆς τοῦ θεοῦ ἐπιστήμης*), und Wählerin seiner Werke (*αἱρέτις τῶν ἔργων αὐτοῦ*) 8, 3. 4. Sie ist das Organ der Erhaltung der Welt. Diese ihre Wirksamkeit ist dadurch vermittelt, daß sie Alles durchdringt; sie ist zwar eingeboren (*μονογενὴς*) d. h. einzig in ihrem Ursprunge und

in ihrer Art, aber doch vielgetheilt (*πολυμερής*) d. h. mit vielfachen Wirkungen: sie gehet und dringet (*διήκει καὶ χωρεῖ*) durch Alles wegen ihrer Reinheit, selbst durch alle vernünftigen, reinen und noch so feinen Geister (7, 22); sie dehnt sich (*διατείνει*) mächtig von einem Ende der Welt zum andern, und ordnet das All aufs Beste (*καὶ διοικεῖ τὰ πάντα χρηστῶς*) 4, 1 coll. 1, 7. Obwohl einzig, vermag sie doch Alles, und wirkt immer neuschaffend (*τὰ πάντα καινίζει*), so daß die Erhaltung zur fortgesetzten Schöpfung wird; obwohl sie aber dadurch Prinzip alles Wechsels in der Welt ist, so ist sie selbst doch keinem Wechsel unterworfen, und durch die Dinge, welche sie bewirkt, wird keine Veränderung in ihr selbst hervorgebracht, denn sie ist in sich bleibend (*μένουσα ἐν αὑτῇ*) 7, 27. In dieser ihrer weltdurchdringenden Wirksamkeit ist sie leicht beweglich (*εὐκίνητον* und *πάσης κινήσεως κινητικώτερον* 7, 23), es kann ihr nichts widerstehen und ihrem Scharfblicke nichts entgehen, denn sie ist nicht nur spitz und scharf (*ὀξύς*), sondern auch unaufhaltbar (*ἀκώλυτος*) — Prädikate, welche ihr in Beziehung auf die Trennung und Sonderung der in dem Chaos unordentlich gemischten Naturkräfte (*ἄμορφος ὕλη* 11, 17) und deren Verbindung zu einem geordneten Ganzen[1]) (ähnlich dem *λόγος τομεύς* des Philo) beigelegt zu sein scheinen (unser Verfasser zählt ja selbst unter den ihm von Gott mitgetheilten Kenntnissen das „*εἰδέναι σύστασιν κόσμου καὶ ἐνέργειαν στοιχείων*“ 7, 17 auf). In Beziehung auf das Resultat ihrer Wirksam-

1) Coll. 11, 20 „*πάντα μέτρῳ καὶ ἀριθμῷ καὶ σταθμῷ διέταξας.*“

keit ist sie ein πνεῦμα ἀσφαλὲς und βέβαιον (7, 22), wohl insofern, als die Welt wegen ihrer innern durch die Weisheit vermittelten Vollkommenheit vor Auflösung gesichert ist, und die σοφία denen, welchen sie sich mittheilt, Ruhe und Unwandelbarkeit (8, 9) verleiht, wie sie selbst kummer- und mühelos — selig ist (ἀμέριμνον 7, 22). — Ihre wohlthätige Wirksamkeit ins Besondere in Beziehung auf das Menschengeschlecht — denn sie ist ein πνεῦμα εὐεργετικὸν, φιλάγαθον 7, 22 φιλάνθρωπον 1, 6 — tritt von Anfang der Menschengeschichte und insbesondere in der jüdischen Geschichte hervor, indem sie den Tugendhaften unterstützte und rettete, mit der Bosheit aber in Kampf trat cf. §. 6. b. 10. b. Sie ist Wunder und Zeichen wirkend (10, 16), in welcher Eigenschaft sie auch als in der Wolkensäule thronend dargestellt wird: „ἐγένετο αὐτοῖς εἰς σκέπην ἡμέρας καὶ εἰς φλόγα ἄστρων τὴν νύκτα“ sie ist Prinzip der Erleuchtung der Propheten, Lehrerin aller Kenntnisse, Erzeugerin aller Tugenden und Geberin aller geistigen Güter überhaupt: „wenn Reichthum ein wünschenswerthes Gut im Leben ist, was ist reicher als die Weisheit, die Alles schafft? Wenn Einer nach Klugheit strebt [1]), wer ist mehr als sie Künstlerin in Allem? Wenn Einer Gerechtigkeit liebt — ihre Arbeiten sind Tugenden; denn sie lehret Mäßigung und Klugheit, Gerechtigkeit und Tapferkeit, das Nützlichste im Menschenleben. Wenn Einer nach Vielerfahrenheit strebt, so weiß sie das Ver-

1) Nach der conjecturirten Leseart Bauermeisters (Comm. S. 102 seq.) „εἰ δὲ φρόνησιν ἐργάζεται“ (scil. τὶς).

gangene und erräth das Zukünftige, sie verstehet der Reden versteckten Sinn (*τῶν λόγων στροφάς*) und Lösungen von Räthseln, Zeichen und Wunder erkennet sie im Voraus, und der Zukunft bestimmten Erfolg (*ἐκβάσεις καιρῶν καὶ χρόνων*)" 8, 5—9 coll. 7, 27; 9, 17. 18; 7, 11. 12. 14. 17—22. Daher betet Salomo zum Gotte seiner Väter: „Bei dir ist die Weisheit, die deine Werke kennet, und zugegen war, als du die Welt schufst, die weiß, was wohlgefällig ist in deinen Augen, und was richtig nach deinen Geboten. Schicke sie herab aus den heiligen Himmeln, und vom Throne deiner Herrlichkeit sende sie, daß sie bei mir sei und mit mir arbeite. Denn sie weiß und verstehet Alles, sie wird mich verständig leiten bei meinen Handlungen, und mich bewahren in ihrer Herrlichkeit. Und es werden dir meine Werke angenehm sein, und ich werde dein Volk gerecht richten, und würdig sein des Thrones meines Vaters" 9, 9—13. Im Umgange mit der Weisheit ist Unsterblichkeit, in ihrer Freundschaft edles Ergötzen, in den Werken ihrer Hände unvergänglicher Reichthum, in der Gewöhnung an ihren Umgang Klugheit, und Ruhm in der Gemeinschaft ihres Gespräches (8, 17—19 coll. v. 9—16). Ihr Eingehen in den Menschengeist wird dargestellt unter dem Bilde des Zusammenwohnens mit ihr (*τὸν σοφίᾳ συνοικοῦντα* 7, 28), Salomo ist ein Liebhaber ihrer Schönheit, und sucht sie als Braut (*νύμφη*) und als Lebensgefährtin heimzuführen (*ἀγαγέσθαι πρὸς συμβίωσιν*) 8, 2. 8. — Zur Beantwortung der weitern Frage nun, ob sich unser Verfasser die *σοφία*, wie wir sie bis daher geschildert haben, als ein selbstständiges, geisti-

ges, von Gott ausgeflossenes Lichtwesen, als Vermittlerin der Schöpfung und Erhaltung der Welt und als Princip alles wahren geistigen Lebens, auch als ein individuell persönliches Wesen gedacht habe, werden wir uns zwar, um auf sie eine bejahende Antwort geben zu können, nicht auf die poetische Darstellung derselben als *συμβίωσιν θεοῦ ἔχουσα* (8, 3), als *πάρεδρος τῶν θείων θρόνων* (9, 4), als *πάντων τεχνῖτη* (7, 21), oder als ein Wesen, welches vom Himmel erflebt wird (9, 10), berufen dürfen. Allein wenn ihr Prädikate beigelegt werden, die auf ein selbstbewußtes Wissen und Wollen hindeuten (*νοερός, οἶδε πάντα καὶ συνιεῖ, παντεπίσκοπος, παντοδύναμος, ἅγιος*), wenn sie im geschichtlichen Verlaufe als eine persönlich-wirkende auftritt (cp. 10) und mit dem Subjecte *ὁ κύριος* geradezu vertauscht wird, wenn sie, obgleich noch so strömend und alles durchdringend dargestellt, doch *μονογενής, μία* und *μένουσα ἐν αὐτῇ* ist, wenn wir endlich bedenken, daß diesen Andeutungen um so mehr Gewicht beizulegen ist je weniger der hebräische Geist geneigt sein möchte, in den Gedanken einer reinen Substanz einzugehen, so dürften die Worte Lükes [1]): „je mehr der Verfasser die Weisheit unter der Form eines strömenden, alles durchdringenden Geistes nach Art der Platonischen Weltseele darstellt, desto entfernter scheint er noch von der spätern Hypostasirung derselben in der Gestalt eines individuell persönlichen Wesens, eines *δεύτερος θεός*" wohl eine Beschränkung erleiden. Die Frage wird wegen mannigfacher Zweideutigkeiten in keinem Sinne entschie-

1) Cf. Comment. zu d. Ev. des Joh. I. S. 227.

den beantwortet werden können, und wenn wir eher die individuelle Persönlichkeit der *σοφία* geltend machen möchten, so erscheint sie jedenfalls mehr nur in unmittelbarer poetischer Anschauung erfaßt, als mit klarer Reflexion festgehalten. Noch ein anderer Umstand übrigens scheint unsere Ansicht zu bestätigen: auch der Logos erscheint bei unserem Verfasser als ein höheres mit göttlichen Eigenschaften ausgerüstetes persönliches Wesen (18, 15. 16), und wird zu der *σοφία* selbst in ein nahes Verhältniß gestellt. Abgesehen vorerst von der Stelle 18, 15. 16 wird die *σοφία* auch sonst zu dem *λόγος* als Offenbarungsform der göttlichen Macht in Parallele gesetzt. So 9, 1. 2 „*θεὲ πατέρων*, betet Salomo, *ὁ ποιήσας τὰ πάντα ἐν λόγῳ σου, καὶ τῇ σοφίᾳ σου κατεσκευάσας ἄνθρωπον*." Wenn Bretschneider (l. c. S. 26 seq.) bei dieser Stelle zu bedenken giebt, daß Salomo hier betend eingeführt werde, und daß der Verfasser diesem Gebete einen altjüdischen Anstrich zu geben suche, und daher mit Worten des A. T. (Ps. 33, 6; 104, 24) spreche, so kann man doch nicht leicht einsehen, warum denn unser Verfasser aus seiner Weisheitsrolle dieses Gebetes wegen herausgefallen sein soll. Der Parallelismus selbst aber wird fast zur Identität, wenn wir anderwärts die Weisheit als *πάντων τεχνῖτη* prädicirt (7, 22), und als bei der Weltschöpfung gegenwärtig geschildert finden (9, 9), also mit der nämlichen Wirksamkeit, wie hier der *λόγος*. Diese Identität der Wirksamkeit findet auch Statt, wenn es 16, 12 heißt, weder Kraut noch Pflaster habe die von der Schlange Gebissenen gesund gemacht, *ἀλλὰ ὁ σὸς, κύριε, λόγος, ὁ πάντα ἰώμενος*, (9, 18), aber von der *σο-*

φία „τῇ σοφίᾳ οἱ ἄνθρωποι ἐσώθησαν," worauf denn cap. 10 die durch die Weisheit der Menschheit und insbesondere dem jüdischen Volke zu Theil gewordenen Wohlthaten geschildert werden, und wie dort der *λόγος* mit *σὺ* v. 13, *διὰ σὲ* v. 7 wechselt, so wird auch hier die *σοφία* als Subject mit *ὁ κύριος* vertauscht (10, 20; 11, 4). In der Stelle 18, 15. 16 aber können wir unter dem *λόγος* offenbar nicht das personifizirte göttliche Machtwort verstehen, sondern wir müßen an die Wirksamkeit des Pestengels (cf. I. Chron. 21, 15. 16) denken. So wenig wir geradezu behaupten möchten, daß hier die *σοφία* als Logos auftrete, so wenig können wir auch zwischen dem *λόγος* und der *σοφία* durch das daselbst beschriebene Auftreten des erstern jene unübersteigliche Kluft befestigt sehen, vor deren Anblick wir in die Worte ausbrechen müßten: „welche Verbindung zwischen dem Pestengel und der reinen Sophia, dem reinsten und feinsten Ausfluß aus dem Urlicht Gottes!" [1])

Der *παντοδύναμος λόγος* ist keine solche Pest-Gestalt, sondern, gesandt vom Himmel vom königlichen Throne (*ἀπ' οὐρανῶν ἐκ θρόνων βασιλειῶν*), den Himmel berührend auf der Erde einherschreitend, ist er die herrlichste Offenbarungsform der göttlichen Macht. Andrerseits aber ist es ja auch die *σοφία*, (die *πάρεδρος τῶν θείων θρόνων* 9, 4 coll. 9, 10), welche die Feinde ersäuft, und sie ans Land wirft aus der Tiefe des Abgrundes! (10, 19). Wir sehen hiemit, wie nahe schon unser Verfasser

1) Cf. Bretschneider l. c. S. 259. Gfrörer l. c. II. S. 232.

daran war, die ursprüngliche alttestamentliche Form wieder aufzunehmen, und die unter der Form der Weisheit begriffene Offenbarungsvermittlung auf den Logos überzutragen, womit zugleich für den weitern Verlauf der alexandrinischen Religionsphilosophie der Weg gebahnt war, auf welchem der letztere in die Stelle der *σοφία* eintrat und vorherrschende Geltung gewann. Damit sind wir am Ende unseres zweiten Stadiums angekommen; chararisiren wir dasselbe, abgesehen von den einzelnen durch was immer für Einflüße erzeugten Modifikationen, mit welchen die *σοφία* auftritt, seinem Wesen nach, so ist sein Verlauf in kurzen Worten dieser: der von Anfang an als die allgemeinste Form der Offenbarungsvermittlung auftretende unpersönlich gedachte Logos hat sich durch die Lehre von der Weisheit zur absoluten mit Schwanken als persönlich gefaßten Intelligenz durchgebildet. Damit sind wir auf dem Standpunkte des Johannes angekommen. Er hatte den, in welchem der Geist Gottes in aller Fülle wohnte, in unmittelbarer leibhafter Erscheinung geschaut, sein Blick ist dadurch ein sicherer geworden: er erfaßt ihn als göttliche Persönlichkeit unter der Form des Logos. Für diese Form aber eröffnet sich der historisch-kritischen Forschung ein neues Feld von Vermittlungen.

§. 3. Der Logos als göttliche Persönlichkeit.

(*θεὸς ἦν ὁ λόγος* Joh. 1, 1.)

Prämissen der Johanneischen Logoslehre.

a. Philonischer Logos. Den ihm im Verlaufe der alexan-

drinischen Religionsphilosophie auf dem oben angegebenen Wege wohl schon traditionell zugekommene Begriff des Logos bildete Philo durch selbstständige Spekulation zu einem vollständigen, in sich selbst gegliederten Logossysteme aus. Aus den Grundprincipien dieses Systemes (deren weitere Deduction übrigens unserem Zwecke ferne liegt) und dem durch diese Prinzipien selbst gesetzten Gegensatze ergibt sich uns im Allgemeinen die Stellung, welche wir dem Logos in demselben anzuweisen haben. Jener Gegensatz lag einerseits in der nach dem Begriffe der absoluten Vollkommenheit dahin bestimmten Idee Gottes als der letzten Ursache aller Dinge, daß Gott das unveränderliche und einfache [1]), bedürfniß- und eigenschaftslose Wesen sei, welches eben als solches zu nichts in einem Verhältniße stehen, und mit der Welt und dem Sinnlichen auch nicht in die geringste Berührung treten kann (de nom. mut. Mang. I. 582; de sacrif. Mg. II. 261). Für den Menschen ist es, weil seine Erkenntniß immer nur auf Kenntniß von Eigenschaften beruht, vollkommen unerfaßlich, es bleibt ihm für den Gedanken Gottes nichts als das reine Sein (ὕπαρξις), von dem nichts gesagt, gedacht und gewußt werden kann, dessen eigenthümliche Wesenheit zu erkennen der Mensch durchaus unfähig ist [2]) (ᾧ μόνῳ πρός

1) τὸ μόνον ὅ ἐστιν ἀψευδῶς (Mg. I. 561), ἰσαίτατος, ἄτρεπιος, πάγιος, βέβαιος, ἁπλοῦς, ἀνενδεής, ἄποιος u. a.

2) Cf. Dähne geschichtl. Darstellung der alexandr. Religionsphilos. I. Th. S. 114—136. Gfrörer l. c. I. S. 113—121. Großmann quaestiones Philoneae I. S. 12—15. Auch Stahl: „Philo's Lehrbegriff" (Eichhorns allg. Bibl. 4. Bd. S. 796 seq.)

ἐστι τὸ εἶναι (Mg. II. 92), ἀκατάληπτος (M. I. 209, 229). Auf der andern Seite stellte der Offenbarungsglaube die unabweisbare Forderung, Gott zugleich in seiner Immanenz in der Welt zu begreifen, also den absoluten und an sich seienden zugleich als den sich offenbarenden. Die Vermittlung dieses Widerstreites der Immanenz und Transcendenz ist die Idee des Logos, als desjenigen, in welchem sich der absolute und an sich seiende Gott von sich selbst unterscheidet, um sich in diesem Unterschiede der Welt zu offenbaren: der Logos ist das göttliche Offenbarungsorgan. Wenn der neueste Darsteller der alexandrinischen Religionsphilosophie (Dähne l. c. I. S. 42) die obige Antinomie im Sinne Philo's auf andere Weise mit den Worten lösen will: „sollte das Göttliche in keinerlei Berührung mit etwas Irdischem treten, und daneben doch der Mensch während der Zeit seines irdischen Lebens nicht ohne Offenbarung von Seite Gottes bleiben: so mußte die menschliche Natur in den Bereich der göttlichen hinaufgeschraubt werden können, und der Mensch, wie er in dieser sinnlichen Wirklichkeit vorliegt, mußte sich von einem rein göttlichen Elemente im Menschen nicht nur dem Begriffe, sondern auch der Wirklichkeit nach sondern lassen" — so weisen wir zu unserer Rechtfertigung nur auf die logische Inconsequenz hin, die Philo nach der Darstellung Dähne's unverdient sich zu Schulden kommen lassen muß; denn in jener Argumentation wird ja die Berührung des Göttlichen mit dem Menschlichen, die, weil dem Wesen Gottes widersprechend, als eine unmögliche zu denken sei, geradezu vorausgesetzt: woher ein rein göttliches Element im Men-

schen? Es fehlt ein wesentliches Mittelglied, und dieses ist die Idee des Logos, in welchem Gott in der Endlichkeit sich offenbart; jener praktisch-ascetische Grundsatz aber ist erst eine Folge der durch den Logos vermittelten Manifestation Gottes in der Endlichkeit: das auf diese Weise mit der materiellen Welt in Verbindung getretene Göttliche muß wieder zurückkehren, und diese Rückkehr ist vermittelt durch den Scheidungsprozeß des Geistes von der Materie. Damit ist uns die Anschauung des ganzen philonischen Systemes in seinen Grundzügen gegeben. In der nähern Bestimmung des Verhältnißes Gottes zur Welt erscheint Gott bei Philo von Kräften (*δυνάμεις*) [1]) wie ein König von seinen Dienern umgeben, die er zu solchen Diensten gebraucht, die sich für ihn nicht schicken würden (Mang. I. 431). Der Ursprung der vermittelnden *δυνάμεις* ist durch Erweiterung (*τείνειν, ἐκτείνειν*) des Urgöttlichen vermittelt, daher diese als Modifikationen des göttlichen Seins und Wirkens (*ἀρεταὶ καὶ δύναμεις*), oder als Theile und Abschnitte (*ἀποστάσματα, τμήματα*) erscheinen; noch öfter wendet Philo das Bild der Sonne auf das Urwesen an: dieses als das reinste Licht, als das Urlicht (*ἀρχέτυπος αὐγή*) mit blendendem Glanze, weßwegen es sehr schwer zu erkennen ist, leuchtet ringsumher, und Alles ist der überströmenden Kraft des Urwesens entquollen. Als zwei wesentlichen Kräfte schreibt Philo Gott in seiner Beziehung zur Welt die Güte (*ἀγαθότης, δύναμις ποιητική, χαριστική*) und die Macht

1) Cf. Dähne l. c. I. S. 161—170; 175—202. Gfrörer l. c. I. S. 143—168.

(*ἐξουσία, κράτος, δύναμις βασιλική*) zu: „*κατὰ τὸν ἕνα ὄντως ὄντα θεὸν δύο τὰς ἀνωτάτω εἶναι καὶ πρώτας δυνάμεις*“ [1]) durch jene habe Gott das All geschaffen, diese beherrsche das Geschaffene. Als Vermittler dieser beiden entgegengesetzten Kräfte nun gibt uns Philo mit folgenden Worten den Logos an: „*τρίτον δὲ συναγωγὸν ἀμφοῖν μέσον εἶναι λόγον· λόγῳ γὰρ καὶ ἄρχοντα καὶ ἀγαθὸν εἶναι τὸν θεὸν*“ (cf. de Cherub. l. c. coll. Mg. I, 285 „*τὸ ἀνειμένον μεσότητα ἔχον τῶν δυνάμεων αὐτοῦ κρᾶμα*“ und überhaupt *μέσος λόγος θεῖος* M. I, 173. 631; II. 18). Wie der Logos so zum Vereinigungspunkte der obersten Kräfte wird, so hat er diese natürlicherweise selbst wieder in sich aufgenommen, und kann sie von sich ausgehen lassen; daher wird der Logos (mit Beziehung auf die sechs Levitenstädte, zu welchen der unvorsätzliche Todtschläger seine Zuflucht nehmen könne,) die älteste und festeste Mutterstadt genannt: *ἡ μὲν πρεσβυτάτη καὶ ἀρίστη μητρόπολις, οὐκ αὐτὸ μόνον πόλις, ὁ θεῖός ἐστι λόγος, ἐφ' ὃν πρῶτον καταφεύγειν ὠφελιμώτατον· αἱ δὲ ἄλλαι πέντε, ὡς ἂν ἀποικίαι, δυνάμεις εἰσὶ τοῦ λέγοντος*“ (de prof. Mang. I, 560) [2]). Der Logos ist somit der Einheits-

1) Cf. de Cherub. Mg. I, 143. 144. coll. de sacrif. I, 173; de vita Mos. II, 150.; quod Deus sit immut. I, 288; de migrat. Abrah. I, 464.

2) Mit Zugrundlegung dieser Stelle faßt Dähne die göttlichen Kräfte blos als Theilkräfte des Logos (cf. besonders S. 221 seq.), indem er wohl mit Unrecht in der obigen Stelle de Cherub. den Logos über den beiden Cherubim, sie umfassend betrachtet, und somit die göttlichen Kräfte dem Logos durchaus unter-

punkt für die im Universum wirkenden Kräfte. In ihrer höchsten Steigerung tritt die Einheit hervor in dem absoluten, in sich abgeschlossenen Wesen Gottes; dieser ist aber zugleich derjenige, der sich manifestiren soll. Diese Manifestation vermittelt sich durch die göttlichen Kräfte, die als Eigenschaften Gottes von ihm nur in scheinbaren Unterschied treten, wesentlich aber identisch sind, zum selbstständigen Unterschiede in dem Logos (wie dieß schon sein männlicher Name ausdrückt), und die Kräfte manifestiren sich nun durch den Logos als ihrem Einigungspunkte, und werden dadurch selbst männlich und selbstständig als *κύριος* und *θεός*, oder der Logos ist, sofern sich dieselben durch seine Vermittlung nun manifestiren, einerseits *κύριος*, andrerseits *θεὸς* („*ὀνομάζεται δὲ ἡ μὲν ποιητικὴ δύναμις αὐτοῦ θεὸς, καθ' ἣν ἐποίησε καὶ διεκόσμησε τόδε τὸ πᾶν, ἡ δὲ βασιλικὴ κύριος, ᾗν τῶν γενομένων ἄρχει, καὶ σὺν δίκῃ βεβαίως κρατεῖ.*“ Mang. II, 150 „*λόγῳ γὰρ καὶ ἄρχοντα καὶ ἀγαθὸν εἶναι τὸν θεὸν* Mg. I, 144). Wenn nach der Voraussetzung Philos der absolut vollkommene Gott mit der unreinen Materie als dem Prinzipe der Sünde in keine directe Verbindung treten kann, und deßwegen die Postulation eines Mittelwesens nothwendig wurde, so konnte ihm,

---

ordnet (S. 229. 237), was doch insbesondere nicht von der *σοφία* gelten kann, die Gott als *ἄκραν καὶ προτίστην ἔτεμεν ἀπὸ τῶν ἑαυτοῦ δυνάμεων* (Mg. I, 82), die *μήτηρ τῶν συμπάντων* (I, 361), die Gattin Gottes, die von ihm befruchtet den einzigen und geliebten sinnlichen Sohn — diese Welt — geboren habe (Mg. I, 361).

wenn er je consequent dachte, und nicht mit Worten spielen wollte, der Logos als dieses Offenbarungsorgan nicht eine bloße göttliche Eigenschaft sein, durch welche als einem wesentlich-integrirenden Bestandtheile der Gottheit selbst jenem Postulate durchaus keine Genüge gethan worden wäre, sondern er mußte sich denselben als ein selbstständiges von der höchsten Ursache aller Dinge getrenntes Wesen denken. Als solches erscheint er aber auch wirklich an vielen Stellen: „ἐμπρεπὲς τοῖς ἑταιρίαν πρὸς ἐπιστήμην θεμένοις, ἐμφίεσθαι μὲν τοῦ τὸ ὂν ἰδεῖν· εἰ δὲ μὴ δύναιτο, τὴν γοῦν εἰκόνα αὐτοῦ, τὸν ἱερώτατον λόγον, μεθ' ὃν καὶ τὸ ἐν αἰσθητοῖς τελειότατον ἔργον, τόνδε τὸν κόσμον“ (de confus. ling. Mang. I, 419.) „οὔτε ὁ θεὸς οὔτε λόγος θεῖος ζημίας αἴτιος“ (q. a Deo mitt. somn. Mg. I, 643.) „τὸν μὲν Ἀβραὰμ μετωνόμασεν ὁ ἄτρεπτος θεός· τὸν δὲ Ἰακὼβ ἄγγελος ὑπηρέτης τοῦ θεοῦ λόγος“ (de nom. mut. Mg. I, 591). „θνητὸν οὐδὲν ἀπεικονισθῆναι πρὸς τὸν ἀνωτάτω καὶ πατέρα τῶν ὅλων ἐδύνατο, ἀλλὰ πρὸς τὸν δεύτερον θεὸν, ὅς ἐστιν ἐκείνου λόγος“ (Fragm. Mang. II, 625.) u. v. a. [1]) Aus dieser letztern Stelle erhellet zugleich, wie Philo, was eine eben so nothwendige Consequenz aus seinen Principien war, den Logos als ein von Gott hervorgebrachtes, von ihm abhängiges und zugleich unter ihm stehendes Wesen dachte; daher die Unterscheidung zwischen „ὁ πρῶτος θεὸς“ (Mang. I, 128. 466; II, 12) „τὸ πρῶτον ἀγαθὸν (Mg. II, 546) „ὁ πρῶτος καὶ μέγας βασιλεὺς“ (Mg. I,

1) Großmann de logo Philonis S. 45. 46.

21) und dem Logos als *δεύτερος θεὸς* cf. oben; „*τὸ γενικώτατόν ἐστιν ὁ θεὸς και δεύτερος ὁ θεοῦ λόγος*“ (leg. alleg. Mg. I, 82); daher heißt es von Gott „*ὁ πρὸ τοῦ λόγου θεός κρείττον ἐστὶν ἢ πᾶσα λογικὴ φύσις*“ (Frag. Mg. II, 625), der Logos aber ist *θεὸς ἐν καταχρήσει*, *θεὸς* ohne Artikel (q. a Deo mitt. somn. Mg. I, 655). In der Würde des zur Offenbarung gekommenen Gottes heißt er außer *δεύτερος θεὸς* — *εἰκῶν θεοῦ*, indem in ihm wie in einem Bilde die Natur Gottes widerstrahlt (de mundi opif. Mg. I, 6), *σκιὰ τοῦ θεῦ* (leg. alleg. III, Mg. I, 106), *οἶκος*, *νεὼς θεοῦ* (de migr. Abrah. Mg. I, 437) *πρωτόγονος υἱὸς* (de agric. M. I, 309), als der Erstgeschaffene der Zeit und dem Range nach *πρεσβύτατος*, *ἀρχή*; im Gegensatze zu den Engeln *ἀρχάγγελος* (de confus. ling. Mang. I, 427. 411. 414), *ἑρμηνεὺς*, *προφήτυς*, *ὑποφήτης θεοῦ*, *ὄνομα θεοῦ* d. h. der das Dunkle und Unbekannte offenbarende, aber nicht so wie es in der That ist, sondern wie es sich mit Rücksicht auf die menschliche Schwachheit kund thut (Mang. I, 128, 42; 293, 35; 229, 27 u. v. a.), *ὀπαδὸς θεοῦ* (Mg. I, 506; 463). *δόξα θεοῦ* (Mg. I, 655) u. a. Wenn auch einige dieser Ausdrücke auf ein inneres Verhältniß in Gott bezogen werden könnten, so ist dieses doch nur scheinbar, der Logos des Philo ist durchaus nicht die als Person erfaßte absolute Intelligenz, sondern Gott ist der Grund-Voraussetzung nach (welche aber zugleich die Ursache des furchtbaren Widerspruches ist, an dem das ganze System krankt, indem es eine Offenbarung lehrt, und sie zugleich läugnet), erhaben nicht nur über die Welt, sondern auch über alle logi-

sche Natur (cf. oben). Philo hatte Gott, um ihn zum Ideale der Vollkommenheit zu machen, durch eine unübersteigliche Kluft von der Welt und den Menschen getrennt, von der Welt aus mußte er ihn aber wieder postuliren; dieß geschah durch die vermittelnden *δυνάμεις*, von diesen selbst aber bezeichnen schon jene beiden Grundkräfte, zu deren Vermittlung Logos als die dritte gesetzt wird, nur eine Beziehung Gottes zur Welt, und so erhält auch der Logos in seiner Beziehung zur Endlichkeit Realität, er ist nicht die persönliche absolute Intelligenz oder der ewige Gedanke Gottes von sich selbst, sondern nur der Gedanke Gottes von der Welt, und selbst um diesen zu setzen, muß Philo mit der vorausgesetzten Idee des *θεὸς ἄποιος* in Widerspruch treten und diesen in *δυνάμεις* sich ausdehnen oder ausströmen lassen. — Als der *λόγος τοῦ θεοῦ κοσμοποιοῦντος* ist er das Werkzeug, dessen sich Gott bei der Schöpfung bediente (nach jener 4 Principien-Construction de Cher. Mang. I, S. 162. des *ὑφ' οὗ* (= *θεὸς*), *ἐξ οὗ* (= *τὰ τέσσαρα στοχεῖα*), *δι' οὗ* (= *λόγος*) und des *δι' ὃ* (= *ἀγαθότης*) coll. leg. alleg. Mg. I, 106. Dieses Werkzeug wird er dadurch, daß in ihm als der Planenwelt (*κόσμος νοητὸς* de opif. Mang. I, 4) das urbildliche Muster und Siegel für die sinnliche Welt liegt (*ἀρχέτυπον παράδειγμα, ἀρχέτυπος σφραγὶς* l. c. 4. 5); als diese Planenwelt besteht er aus Einzelplänen, und ist daher selbst die *ἰδέα τῶν ἰδεῶν, ὁ ἐκ τῶν ἰδεῶν συνεστὼς κόσμος* (l. c.), und als Urheber der mannigfaltigsten und unbegränzten Verschiedenheit der einzelnen Dinge

und mit Beziehung auf seine Wirksamkeit auf die ungeordnete, durch ihn aber zu einem harmonischen Ganzen sich gestaltenden Materie heißt er der *λόγος τομεὺς* (quis rer. div. haer. Mg. I, 490). Indem er so Alles durchdringt und ordnet, ist er einerseits (nach Analogie der platonischen Weltseele) das **kittende Band**, durch welches die Welt zusammengehalten wird („*κόλλα γάρ ἐστι καὶ δεσμὸς οὗτος τὰ πάντα τῆς οὐσίας ἐκπεπληρωκὼς*“ Mg. I, 499 coll. I, 562), der *ποταμὸς τοῦ θεοῦ .. ὅλος δι' ὅλων ἀναχεόμενος* (Mg. I, 691), *ἡ τῶν ὅλων ψυχή* (Mg. I, 659), andrerseits der **Steuermann** und **Lenker des Alls** (*πηδαλιοῦχος καὶ κυβερνήτης τοῦ παντὸς* (Mg. I, 298 coll. vorzüglich Mg. I, 437), und als solcher das ewige und unveränderliche Gesetz (*νόμος ὁ ἀΐδιος*), nach dessen Norm der Gang aller irdischen Dinge sich gestaltet (Mg. I, 330; II, 640), so daß ihm, dem Haupte des Alls (*κηφαλὴ τοῦ σώματος*), die ganze Welt zu Füßen liegt, über welche er mit sicherm Schritte dahinschreitet (Mg. I, 640). Insbesondere aber äußert er seine Wirksamkeit durch seine enge Verbindung mit dem **menschlichen Geschlechte**, da im Menschen die *φύσις ἄλογος* und *λογικὴ* (d. h. die göttlich vernünftige Potenz oder der wahre Mensch) sich vereinen. Er ist das Urbild des Menschen („*ἡ ἀνθρώπων ψυχὴ κατὰ τὸν ἀρχέτυπον τοῦ αἰτίου λόγον τυπωθεῖσα*“ Mg. I, 427), und das Ideal menschlicher Vollkommenheit, daher heißt er selbst *ὁ κατ' εἰκόνα ἄνθρωπος, ὁ κατ' ἐξοχὴν ἄνθρωπος, ὁ ἀληθὴς* oder *πρὸς ἀλήθειαν ἀνθρ., ὁ ἄνθρωπος θεοῦ* („*πάντες ἐσμὲν υἱοὶ ἑνὸς ἀνθρώπου . . . ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν ἐπιγεγραμμένοι πατέρα, οὐ θνητὸν ἀλλ'*

ἀθάνατον, ἄνθρωπον θεοῦ, ὃς τοῦ ἀϊδίου λόγος ὤν, ἐξ ἀνάγκης καὶ αὐτός ἐστιν ἄφθαρτος" Mg. I, 411 coll. 414). Er ist der Vermittler zwischen Gott und den Menschen (μεσίτης καὶ διαιρήτης Mg. I, 642), und als solcher in Beziehung auf den einzelnen Menschen λόγος ἱερεὺς (Mg. I, 292), in Beziehung auf die ganze Welt ἀρχιερεὺς (Mg. I, 653), der παράκλητος πρὸς ἀμνηστείαν ἁμαρτημάτων καὶ χορηγίαν ἀφθονωτάτων ἀγαθῶν (Mg. II, 155), und — als μεθόριος στὰς τὸ γενόμενον τοῦ πεποιηκότος . . οὔτε ἀγέννητος ὡς ὁ θεὸς ὤν, οὔτε γεννητὸς ὡς ἡμεῖς, ἀλλὰ μέσος τῶν ἄκρων — der ἱκέτης τοῦ θνητοῦ κηραίνοντος ἀεὶ πρὸς τὸ ἄφθαρτον (Mg. I, 501. 502). Er macht die Menschen gottverwandt (Mg. II, 202), und für die Menschen unter einander ist er das Verwandtschaftsband zur allgemeinen Verbrüderung (Mg. II, 434. 256. 284. 285), und wie er selbst die Urquelle der Weisheit, Tugend und Seligkeit ist, so ist er für die Menschen Urheber der Weisheit, der Tugend und des Glückes (Mg. I, 244. 560. 690; 135. 562. 630; 232. 560 coll. I, 117. 489), und wie Anfänger (Mg. I, 47, 117. 683. 690), so auch Erwecker (Mg. I, 531. 639. 645. 672), Stärker (I, 270. 499. 643), Erhalter und Wächter (I, 596. 650. 463. 683) und Vollender alles Guten (I, 121. 566. 560. 631) für diejenigen, die zu seiner Aufnahme bereitet sind (I, 117. 120), während er die Bösen als λόγος ἔλεγχος zu bessern sucht (I, 219. 195. 292. 293). — Wenn die aus den Prinzipien der Philonischen Speculation gefolgerte Persönlichkeit des Logos nicht überzeugend sein sollte, so wird sie mit unwidersprechlichen Beweisen belegt durch die geschichtliche Wirksamkeit,

die dem Logos beigelegt wird. Philo sieht in manchen alttestamentlichen Namen und Personen Vorbilder und Symbole des Logos, so in Melchisedech (Mg. I, 102), Beselael (I, 106), am meisten und öftesten aber werden Moses und Aaron auf den Logos gedeutet. Von dem brennenden Dornbusche berichtet er (Mg. II, 91): *κατὰ δὲ μέσην τὴν φλόγα μορφή τις ἦν περικαλλεστάτη τῶν ὁρατῶν ἐμφερὴς οὐδενὶ, θεοειδέστατον ἄγαλμα, φῶς αὐγοειδέστερον τοῦ πυρὸς ἄστραπτουσα, ἣν ἄν τις ὑπετόπησεν εἰκόνα τοῦ ὄντος εἶναι..*; auf den Logos werden mehrere Engelerscheinungen zurückgeführt, er begleitet die Juden bei dem Auszuge aus Aegypten in der Wolkensäule, und leitet und schützet sie in der Wüste (Mg. I, 501. 638. II, 107). — Aber was ist er für die Zukunft? Philo entwickelt (besonders in den Schriften de poenis ac praemiis und de execrationibus) seine messianischen Hoffnungen nach 3 Momenten — Beschreibung des Glückes und des vorhergehenden Wehes, zwischen welche beide als Mittelglied die Voraussetzung der Buße und Umkehr vom bösen Wege tritt [1]). Auf die erste von oben verliehene Wundergabe, die in dem plötzlichen Umschwunge von mittelmäßiger Tugend zu vollendeter Heiligkeit bestehe, erfolge eine zweite Wunderwirkung — die plötzliche Befreiung der vorher in aller Welt zerstreut gewesenen Juden, und ihre Rückkehr ins gelobte Land. Bei dieser Rückkehr nun, verkündet er ihnen, werden sie geführt werden von einer göttlichen übermenschlichen Gestalt, welche Andern unsichtbar nur den Geretteten er-

1) Cf. Gfrörer l. c. I. 495 seq. Dähne l. c. S. 423 seq.

kennbar sei („ξυναγούμενοι πρός τινος θειοτέρας ἢ κατὰ φύσιν ἀνθρωπίνης ὄψεως, ἀδήλου μὲν ἑτέροις, μόνοις δὲ τοῖς ἀνασωζομένοις ἐμφανοῦς“) de execr. Mg. II, 436. In Parallele hiezu sagt Philo von der Wolkensäule (cf. oben): „τάχα μέντοι καὶ τῶν ὑπάρχων τις ἦν τοῦ μεγάλου βασιλέως, ἀφανὴς ἄγγελος ἐγκατειλημμένος τῇ νεφέλῃ προηγήτωρ, ὃν οὐ θέμις σώματος ὀφθαλμοῖς ὁρᾶσθαι“, so daß wir um so weniger zweifeln können, unter jener ὄψις den Logos zu verstehen, je mehr Philo überhaupt die ganze Leitung des jüdischen Volkes unter die Wirksamkeit des Logos stellt. Allein durch diese Wirksamkeit des Logos bei dem Eintritte der messianischen Zeit wird die Logosidee mit der Messiasidee selbst durchaus nicht in eine identifizirende Verbindung gesetzt, denn jene ὄψις ist nicht der Messias, sondern diesen schildert Philo als einen großen Kriegshelden, der die Feinde unterjochen, und über alle Völker herrschen werde. Geschweige denn, daß Philo an eine wirkliche Menschwerdung des Logos hätte denken können: dieser Gedanke stünde mit seinem ganzen auf dem Grundsatze von der Unreinheit der Materie als dem Prinzipe der Sünde aufgebauten Systeme, mit der dadurch gegebenen Auseinanderhaltung des Göttlichen und Menschlichen, und mit der Idee des Logos selbst, der als solcher viel zu hoch steht, als daß er in menschlicher Gestalt auf die unreine Erde hätte niedersteigen können, in directestem Widerspruche; dagegen setzt er consequent jenem Prinzipe den Körper sehr herunter (Mang. I, 15; leg. alleg. I, 119), mit den Ausdrücken ὁ ἀληθὴς ἄνθρωπος aber, ἄνθρ. θεοῦ oder οὐρανιος etc. verbindet

er eine symbolische Bedeutung (cf. oben). Und doch mußte Philo auf dem Grunde der alttestamentlichen Theophanien eine gewiße Verkörperung der göttlichen *δυνάμεις*, und einen dadurch möglich gewordenen persönlichen Umgang derselben mit den Menschen postuliren. Den Ausweg aber, der hier zu treffen war, deutet er uns selbst an, sie konnten nicht anders denn mit Scheinkörpern gedacht werden. So sagt er in Beziehung auf die drei göttlichen Naturen, welche dem Abraham erschienen seien (Gen. 18, 1 seq.): „*τεράστιον δὲ καὶ τὸ μὴ πεινῶντας πεινώντων καὶ μὴ ἐσθίοντας ἐσθιόντων παρέχειν φαντασίαν. Ἀλλὰ ταῦτά γε ὡς ἀκόλουθα· τὸ δὲ πρῶτον ἐκεῖνο τερατωδέστατον, ἀσωμάτους ὄντας τούτους σώματος εἰς ἰδέαν ἀνθρώπων μεμορφῶσθαι*“ (de Abrah. Mg. II, 18) coll. de somn. Mang. I, 656.).

Somit ergeben sich uns als Hauptmomente für die nun folgende Entwicklung diese drei charakteristischen Merkmale des Philonischen Logos: der Logos ist ein reales persönliches göttliches Wesen, aber nicht in dem Sinne als Gott gedacht, wie der höchste Gott selbst, sondern unter ihm stehend als *δεύτερος θεός*, als solcher aber in realer menschlicher Erscheinung durchaus undenkbar.

b. Berührung der alexandrinischen Logoslehre mit dem Christenthum. Die Wichtigkeit der alexandrinischen Weisheit, wie sie sich in dem zwischen der Geburt Christi und dem Jahre 40—50 blühenden Philo repräsentirt, und ihr Einfluß auf die Entwicklung einer wahren und falschen christlichen Gnosis kann uns um so weniger entgehen, je

weniger wir sie blos in die Mauern Alexandriens gebannt finden. Die neuesten Forschungen über die Spuren der Verbreitung der alexandrinischen Religionsphilosophie [1]) erkennen namentlich in der Sekte der Essäer einen nach Palästina verpflanzten Zweig des Alexandrinismus, (je weniger indessen das Wie? und Wann? Dieser Verpflanzung genau sich bestimmen läßt, desto weniger kann diese Ansicht so unzweifelhaft gewiß sein, daß die entgegengesetzte von Kreuzer [2]), nach welcher jene jüdische Religionsgesellschaft eine Folge des babylonischen Exils und der dadurch gegründeten Bekanntschaft mit oberasiatischen Religionsideen sein soll, gar keine Berücksichtigung mehr verdiente); sie weisen uns hin auf Josephus, Simon Magus, Elxai, Gmaliel, sowie auf mehrere von Rabbinen ausgesprochene Klagen, daß die griechische Philosophie zu ihnen gedrungen, und besonders von Alexandrien aus verbreitet worden sei. In Kleinasien konnte sie wegen seiner vielfachen Verbindung mit Aegypten um so weniger unbekannt bleiben, und eben hier begegnet uns der alexandrinische Apollos, von dem uns die Apostelgeschichte (18, 24 f.) berichtet, daß er, als ein *Ἰουδαῖος ἀλεξανδρεὺς τῷ γένει καὶ δυνατὸς ὢν ἐν ταῖς γραφαῖς*, nach Ephesus gekommen, in der Lehre des Herrn unterrichtet gewesen sei, und gründlich von ihr gesprochen und gelehret habe; nicht weniger trägt der Brief an die Hebräer Spuren alexandrini-

1) Cf. Dähne l. c. I, S. 467 seq. II. S. 237 f. Gfrörer l. c. II. S. 280 seq.

2) Cf. Symb. und Myth. IV. S. 407 seq.

scher Bildung an sich. Wie mannigfache Berührungspunkte zwischen der alexandrinischen Logoslehre und derjenigen Offenbarung, welche der Stifter des Christenthumes von sich als dem Sohne Gottes und als solchem über seine Person und Würde gegeben hatte, sich darboten, leuchtet aus den gegebenen Grundzügen der Philonischen Logoslehre von selbst ein. Eben so klar liegt am Tage, wie die Lehre vom Sohne Gottes im christlichen Sinne, wenn die alexandrinische Logoslehre auf sie übergetragen die Oberhand behielt, und sich nicht von ihr läutern und erhöhen ließ, mißdeutet und entstellt werden mußte. Eine reale Vereinigung, eine gegenseitige Durchdringung des Göttlichen und Menschlichen war nach alexandrinischen Prinzipien undenkbar, sie mußte sich in eine vorübergehende Berührung und Anregung des irdischen Stoffes oder in die Scheinkörperlichkeit verflüchtigen [1]). Wenn uns nun im apostolischen Zeitalter eine Sekte begegnet, die in der Person des christlichen Erlösers den Menschen Jesus und den himmlischen Christus unterscheidet und lehrt, daß jener ein natürlicher Sohn Josephs und der Maria, und nur durch seine Gerechtigkeit und Frömmigkeit ausgezeichnet gewesen sei, daß dieser aber bei der Taufe mit ihm sich vereinigt, ihm die wahre Gotteserkenntniß mitgetheilt, in ihm Wunder gewirkt, und bei dem Beginne der Leiden ihn wieder verlassen habe; wenn es sodann historisch constatirt ist, daß Cerinth in Aegypten mit der alexandrinischen Philosophie

1) Cf. Neander K.gesch. I. Bd. 2te Abthlg. S. 446 f. Döllinger K.gesch. I. Bd. 1te Abthlg. S. 213. 214.

sich beschäftigt habe, und sodann nach Kleinasien und nach Ephesus gekommen sei, wo er zu derselben Zeit, als der Apostel Johannes noch dort wirkte, Stifter der obigen Sekte wurde, so wird sich einerseits der historische Verlauf rechtfertigen, welchem wir die Entwicklung des Theologumenons vom Logos unterworfen haben, andrerseits für das Johanneische Evangelium überhaupt und für die Logoslehre insbesondere derjenige Gesichtspunkt geltend gemacht werden müssen, nach welchem es als eine zum Behufe des durch die obige verkehrte Richtung nothwendig gewordenen Glaubensbeweises für die wahrhafte Gottheit und wahrhafte Menschheit des Erlösers abgefaßte, apologetisch-geschichtliche Darstellung der Lehre und der Thaten des Gottmenschen erscheint. Die Logoslehre selbst ist nur der dogmatische Kern desjenigen, was der historische Theil des Evangeliums als Lehre und That des Gottmenschen schildert, und dieses gab ihm den Maßstab in die Hand, jene falsche Logoslehre zu läutern, zu erhöhen, und in die Wahrheit der in Christus erschienenen Offenbarung umzugestalten (cf. Joh. 3, 13—19; 5, 17—47; 6, 32 fin. 10, 24—39; 16, 28; cp. 17).

Der Logos des Johannes. Mit unverkennbarem Fingerzeige weist gleich die Einführung des Logos im Anfange des Evangeliums auf einen historischen Verlauf zurück: der Logos ist denen, an die dasjenige, was von ihm gelehrt wird, gerichtet ist, etwas Bekanntes.

Ausgehend von der Bewegung des göttlichen Geistes in sich schildert Johannes den Logos

1. als Selbstoffenbarung Gottes. Als solche

ist er ewig vor aller Zeit und vor allen Dingen (ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος); steht ewig in selbstbewußter Beziehung zu Gott (καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν) und als ewig selbstbewußte Beziehung Gottes zu sich selbst ist er selbst Gott. (Καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος). Der Logos ist somit die ewige persönliche Sichselbstsetzung Gottes. v. 1. 2.

2. als Offenbarung Gottes nach Außen: „Alles ist durch ihn geworden", und (mit Ausschließung aller falschen gnostischen Begriffe und Principien): „ohne ihn ist nichts geworden, was geworden ist." v. 3.

Der Logos wirket fort in der Welt:

a) Durch sein Leuchten als Quell des universellen Lebens [1]), und als das Licht aller intelligenten Geschöpfe. Sein Wirken aber ist ein Kampf: die Welt verkennet ihren Schöpfer und Lebens- und Lichtspender. v. 5. 10.

b. Weil die Welt (in ihrer Allgemeinheit) den Leuchtenden nicht erkannte, so kommt er in sein Eigenthum. Der Kampf dauert fort [2]). Je inniger aber sein Verhältniß zur Welt durch sein Kommen geworden ist, desto mächtiger auch sein Wirken: so viele ihn aufnahmen, d. h.

1) Die durch das Zeugniß des Johannes unterbrochene Darstellung seines Wirkens wird v. 10 wieder aufgenommen.

2) Τὰ ἴδια — das jüdische Volk in der Totalität, οἱ ἴδιοι — die einzelnen Mitglieder desselben.

Es ist immer im Auge zu behalten, daß Johannes die jüdische Offenbarung von christlichem Standpunkte aus betrachtet.

an seinen Namen glaubten (vergl. Joh. 8, 56; 12, 41), denen gab er die Macht, Kinder Gottes zu werden, indem er durch übernatürliche Gnadenwirkung zu Kindern Gottes sie zeugte. v. 11—13.

c. Sein Leuchten und Kommen vollendet sich in dem Wohnen unter den Menschen als der Fleischgewordene in der Herrlichkeit des Eingebornen — die Fülle der Gnade und Wahrheit; aber auch als Fleisch gewordener Logos bleibend bei dem Vater. v. 14. 18 coll. 3, 13.

So sind durch die christliche Anschauung des Logos als Gottmenschen die falschen Prämissen negirt, die wahren aber in der höchsten Potenz ponirt. Der Logos ist wie das Princip der vorchristlichen Offenbarung so auch ihr Ziel, welches er sich selbst vermittelt und in der Fleischwerdung zur Vollendung bringt: er ist somit das Wort und die Weisheit des A. T. — Das Licht ihres wahren Verständnisses hat uns Johannes eröffnet.

In dem durch seine Fleischwerdung zur Vollendung gekommenen Logos aber wird das aus dem Vater durch ihn gesetzte dritte göttliche persönliche Princip offenbar, um die objectiv gesetzte Vollendung der Erlösung subjectiv zu vermitteln.

Dr. Carl Lichtenstein.

2.

Die moderne Speculation auf dem Gebiete der christlichen Glaubenslehre.

3. *) Von dem Wesen und den Eigenschaften Gottes, oder von der Gotteserkenntniß.

1. Das Dasein ist die allgemeinste, abstracteste Erkenntnißbestimmung, dieß, daß etwas ist abgesehen von dem was es ist — die bloße Wirklichkeit. Fassen wir das Was zugleich in seiner Allheit und Einheit auf, so entsteht der Begriff des Wesens. Es ist das Wesen nicht sofast eine Zusammenfassung alles dessen, was etwas wirklich ist, als vielmehr das Eine in diesem Vielem, der gemeinsame, eigenthümliche Character des Vielen. Dieses und jenes, was ein Ding ist, überhaupt das Unterschiedene sind seine Eigenschaften; das Wesen aber ist das Eine, die Eigenschaft der Eigenschaften. Formell gefaßt, ist das Wesen der Begriff (die Definition), die Eigenschaften aber sind die einzelnen Merkmale oder Bestimmungen desselben.

Dieß alles ist unmittelbar auf Gott anzuwenden, sofern er Gegenstand unserer Erkenntniß ist.

Wie finden wir nun den Begriff Gottes, seine Definition? Der aristotelische Canon fordert das genus proximum und die differentia specifica. Freilich ist Gott schlecht-

*) Vgl. Q.Schrift 2. Hft. S. 179.

hin einzig in seiner Art und unter keine Gattung zu befassen; aber indem wir von ihm reden und ihn zum Gegenstand unserer Erkenntniß machen, ist er uns ein Etwas, ein Wesen, wie alle übrigen Dinge, und dieß ihm mit allem Seienden Gemeinsame ist das genus proximum, das erste, noch ganz allgemeine Merkmal seines Begriffs. Daß alle Wesen von ihm, durch ihn und in ihm sind was sie sind, und er ohne sie ist was er ist, dieß ihn von allem Seienden Unterscheidende ist seine eigenthümliche Wesenheit, die differentia specifica, das zweite seinen Begriff abschließende Merkmal. Gott ist also das Wesen der Wesen, das unendliche, absolute Wesen oder die absolute Ursache von Allem: dieß ist sein Begriff.

Haben wir diesen Begriff nur durch die Beziehung Gottes auf die Welt gefunden, und zwar einerseits in dem, was ihn von der Welt unterscheidet, anderseits in dem, was er mit ihr gemein hat; so kann die Entwicklung seines Inhalts nur durch Unterscheidung des Einzelnen nach diesen beiden Seiten vor sich gehen. So entstehen uns zwei Reihen göttlicher Eigenschaften, wovon die eine alle die Bestimmungen in sich faßt, welche ihn von der Welt unterscheiden, die andere diejenigen, welche er mit ihr gemein hat. Demnach beruht unsre Erkenntniß Gottes überhaupt auf seinen Beziehungen zur Welt, und die nähere, eigenschaftliche Erkenntniß von ihm auf der Unterscheidung dieser Beziehungen.

Wiewohl nun unsre Gotteserkenntniß im Fortgang von dem abstracten Begriff des Wesens zu den einzelnen Eigenschaftsbegriffen eine concrete wird, so ist sie darin doch

noch nicht wahrhaft concret, sondern wird dieß erst, wenn wir (in der Trinitätslehre) Gott als die absolute Persönlichkeit erkannt und (in der besondern Gotteslehre) seine concreten Beziehungen zur Welt als ihr absolut-persönlicher Schöpfer, Erlöser und Heiliger nachgewiesen haben. Dessen ungeachtet dürfen wir uns der Mühe der allgemeinen Gotteslehre nicht überheben; denn der wissenschaftliche Werth der Glaubenslehre beruht in formaler Beziehung ganz auf der ununterbrochenen, stetigen Fortentwicklung der Gottesidee von ihren abstracten Momenten an bis zu den concretesten hinaus. Daher ist es kein geringer Sprung, wenn bei Schleiermacher die Glaubenslehre mit der Schöpfung und Erhaltung der Welt durch Gott beginnt, und ein Hysteronproteron, wenn sie mit der Trinitätslehre schließt.

Gibt es für uns keine Erkenntniß ohne einzelne Erkenntnißbestimmungen, keinen Begriff ohne von einander unterschiedene Merkmale, so müßen wir auch Gott, um eine wirkliche und concrete Erkenntniß von ihm zu gewinnen, mehrere und von einander verschiedene Eigenschaften beilegen. So hat denn auch der kaum aufgestellte Gottesbegriff die Absolutheit und die Wesenheit, die Unendlichkeit und das Sein als unterschiedene Bestimmungen in sich, wiewohl er noch ganz abstract ist. Aber über dem bloß formalen Erforderniß unsrer Gotteserkenntniß steht das materiale, ihre Wahrheit. Ihm zufolge müßen alle diese Unterschiede seinem Wesen gemäß sein; daher darf keine solche Mehrheit und Verschiedenheit in Gott angenommen werden, welche seiner Absolutheit d. h. hier seiner schlecht-

hinigen Einfachheit widerstreitet. Dieser subjectiven Bedingung der Wahrheit unsrer Gotteserkenntniß geht eine objective zur Seite, die Voraussetzung, daß in den Beziehungen Gottes zur Welt, innerhalb welcher sie sich durchgängig bewegt, das Wesen oder An-sich Gottes offenbar sei. Wäre daher diese Voraussetzung unbegründet oder würden sich die göttlichen Eigenschaften nicht in Gemäßheit seines Wesens bestimmen lassen, so müßten wir auf alle Erkenntniß Gottes, da sie dann nur um den Preis der Wahrheit zu erlangen wäre, Verzicht leisten; umgekehrt schließt die Voraussetzung der Wahrheit unsrer Gotteserkenntniß die Wirklichkeit jener Annahme und die Vollziehbarkeit dieser Bedingung in sich.

Hiermit sind die Richtpuncte unsrer Untersuchung und die nach beiden Seiten von der Wahrheit abweichenden Irrwege vorläufig bezeichnet. Diese sind theils solche, welche die Wahrheit unsrer Gotteserkenntniß alteriren, theils solche, bei welchen es gar nicht zu einer wirklichen Gotteserkenntniß kommt. Jenes ist auf doppelte Weise möglich. Entweder setzt man Gott auf eine bloße Beziehung zur Welt herab (Pantheismus), oder man nimmt die auf Seiten seiner Beziehungen zur Welt liegenden verschiedenen Bestimmungen seines Wesens als an und in ihm selbst vorhandene absolute Formen desselben an (Duns Scotus); beidemal behauptet man eine absolute Gotteserkenntniß, weil beidemal das Ansich und die Beziehung zur Welt als Eins genommen werden (Monismus). Deßgleichen ist auch das andre Extrem ein zwiefaches. Entweder bleibt man bei der absoluten Unbegreiflichkeit Gottes stehen und

betrachtet die göttlichen Eigenschaften als bloße Namen, die unter sich völlig gleich bedeutend sind, und über den negativen Begriff des Unendlichen, Unaussprechlichen, Namenlosen nicht hinausführen, oder man nimmt sie zwar als von einander dem Begriffe nach verschieden an, verlegt sie aber ihrem ganzen Inhalte nach auf die Seite der Welt oder der göttlichen Wirkungen in ihr [1]), so daß sie

1) So nach **Gregor von Rimini** z. B. **Berti** (de theolog. discipl. Tom I. p. 90): distinctio divinorum attributorum nulla est nisi penes connotata in creaturis, ita ut e. g. justitia a misericordia Dei distinguatur, quatenus illa connotat poenam a Deo inflictam impio, haec vero collatum misero beneficium.

In diesem Sinne spricht auch **Petrus Lombardes** (sentt. lib. IV. dist. 46): Illis locutionibus, quibus hujusmodi operum fiunt distinctiones, ut alia misericordiae alia justitiae tribuantur, non diversitas subjacentis, i. e. rei his vocabulis significatae exprimitur, sed **varietas sensuum et effectuum in creaturis** monstratur. Cum enim dicitur Deus justus vel justitia, essentia divina praedicatur, et etiam quod ipse sit distributor et judex meritorum datur intelligi. Ita et cum dicitur misericors essentia divina praedicatur, et insuper quod ipse sit miserorum liberator intelligi datur. Inde ergo quaedam opera misericordiae, quaedam justitiae dicuntur, non quin divina essentia haec et illa operetur, et quin haec et illa sint opera divinae essentiae, quae dicitur misericordia et justitia, **sed quia quaedam sunt, quibus ostenditur judex et aequus distritutor, quaedam quibus ostenditur miserator.**

nicht als eigentliche Eigenschaften Gottes und objective Bestimmungen seines Wesens, sondern lediglich als Eigenschaften der Welt in ihrer Beziehung auf Gott, d. h. als eben so viele besondere Arten ihres Bestimmtseins durch Gott erscheinen, in welchen nichts näheres über sein an und für sich seiendes Wesens ausgedrückt sei. Diese Ansicht, die eigentlich einen trennenden Dualismus zwischen Gott und Welt einschließt und in diesem Sinne im jüdischen Alexandrinismus, bei den spätern Anomäern und mehreren nominalistischen Theologen des Mittelalters vorkommt, ist gleichwohl schon von den Neuplatonikern und in neuerer Zeit von Schleiermacher auf die gerade entgegengesetzte Seite der pantheistischen Vermischung Gottes und der Welt umgewendet worden.

Ehe wir auf diesen semipantheistischen und die rein pantheistischen Betrachtungen unsres Gegenstandes in der neuern Zeit eingehen, dürfte es von Interesse sein, den Versuch des Duns Scotus darzustellen, auf theistischem Standpunct eine absolute Gotteserkenntniß mittelst Auffassung der göttlichen Eigenschaften als dem Wesen Gottes immanente Formalitäten, wie er sich ausdrückt, zu bewerkstelligen, und ihm die Thomistische Lehre als die von den bei weitem meisten Theologen befolgte und eigentlich kirchliche an die Seite zu setzen. Schon hiedurch, besonders aber noch bei Gelegenheit der genauern Entwicklung der Schleiermacher'schen Ansicht wird die Bedeutung der andern, bloß negativen und abstracten Betrachtung genugsam beleuchtet und gewürdigt werden.

2. Scotus wirft die Frage auf, ob es einen von unsrer

Erkenntniß unabhängigen Unterschied wesentlicher Vollkommenheiten in Gott gebe, und begründet die Bejahung derselben unter anderm durch das Argument des Anselm für das objective Dasein Gottes. Kämen Gott die wesentlichen Vollkommenheiten z. B. der Wahrheit und Güte nicht an sich und unabhängig von unserm Denken zu, so wäre er nicht das ens quo nihil majus cogitari potest, sondern es ließe sich noch ein höheres denken, das Wesen, dem diese Vollkommenheiten nicht bloß in unserm Verstand, sondern auch in der Wirklichkeit und an sich eigen sind [1]). Und allerdings muß man sagen, das Absolute als ein bloß gedachtes ist nicht das Absolute, sondern das ist es, dessen Begriff, wie Spinoza sagt, seine Existenz einschließt, oder vielmehr, da Scotus doch so wenig als Anselm Denken und Sein pantheistisch als Eins setzt, dasjenige, das als nicht existirend nicht gedacht werden kann, die absolute Ursache alles Seins und Denkens, das nothwendige Wesen. Aber in Bezug auf den vorliegenden Gegenstand muß vor allem unterschieden werden zwischen dem Wesen das alle Vollkommenheiten in sich vereinigt, aber als sich entgegengesetzt und von einander verschieden nach Art der endlichen Dinge die zusammengesetzt sind, und demjenigen, das als das schlechthin einfache Wesen sie nur als verschieden und sich entgegengesetzt, nicht aber absolut ausschließt. Das letztere ist das denkbar höchste und entspricht allein dem

1) Scotus in 1. sentt. dist. 8. qu. 4. p. 413 (ed. Salvat. Bartaluc. Venetiis 1680).

Begriff des Absoluten [1]). Und selbst wenn sie, wie von Seiten der Nominalisten geschah, Gott schlechthin abgesprochen werden, ist nicht das Absolute an sich verkürzt; denn Gott wird nicht gedacht als ein Wesen, dem irgend eine Vollkommenheit fehlt, sondern nur insofern wird ihm keine beigelegt, als unsre Begriffe sie nicht erreichen und hinter Dem, was Er ist, zurückbleiben. Aber der so gefaßte, bloß negative Begriff des Absoluten negirt sich selber und löst die Erkenntniß des Absoluten rein auf. Gott ist hier das schlechthin unerkennbare, unbegreifliche Wesen, d. h. für uns gar nichts, weil dieser Begriff gar kein positives Merkmal hat. Gibt man ihm aber einen positiven, wenn auch noch ganz allgemeinen Inhalt, wie z. B. in dem Ausdruck der absoluten Ursache, des Urgrundes u. dgl., so kann man dabei nicht stehen bleiben, für's erste weil diese Erkenntniß noch ganz abstract ist und wir zu dem Concreten nothwendig getrieben werden wie zur Fortsetzung und Beendigung des Angefangenen (wer A sagt, muß auch B sagen, ist ein nicht weniger wahrer als trivialer Satz); für's zweite weil, wenn man einmal so weit gegangen ist, gar kein Hinderniß des Fortschreitens mehr vorliegt, indem die Specification jenes Allgemeinen die Erkenntniß nicht unangemessener macht, als sie es schon ist, sondern nur formell vollendeter. Darin also hat Scotus dem nominalistischen Nihilismus gegenüber mit jenem anselmischen Argument recht, daß der Nomina-

1) So schon Anselm selbst und nach ihm Thomas in 1 sentt. dist. 2. qu. 1. art. 2.

lismus gar keinen, oder doch in keiner Weise einen vollständigen Begriff des Absoluten aufstellt, sondern was nur ein Moment ist, für das Ganze unsrer Gotteserkenntniß nimmt.

Er argumentirt nun aber weiter also: Weisheit und Güte z. B. sind schon ihrem Begriffe nach verschieden und diese Verschiedenheit ist schlechthin gesetzt, wo sie immer selbst gesetzt sind. Daher muß auch die unendliche Weisheit von der unendlichen Güte verschieden sein, sofern der Gradunterschied, der hier freilich ein unendlicher ist, das Wesen (quidditas) und den absoluten Begriff nicht aufheben kann [1]). Und in der That würde, wenn wir von

---

1) Sapientia est in re ex natura rei, et bonitas est in re ex natura rei; sapientia autem in re formaliter non est bonitas in re: quod probatur, quia, si infinita sapientia esset formaliter infinita bonitas, et sapientia in communi esset formaliter bonitas in communi; infinitas enim non destruit formaliter rationem illius, cui additur, quia in quocunque gradu intelligatur esse aliqua perfectio, qui tamen gradus est gradus illius perfectionis, non tollitur ratio formalis istius perfectionis propter istum gradum: et ita si non includit formaliter, ut in communi, nec ut infinitum infinitum. Quod autem non includat formaliter, ut in communi, hoc declaro quia includere formaliter est includere aliquid in ratione sua essentiali; ita quod si diffinitio includentis assignaretur, inclusum esset diffinitio vel pars diffinitionis. Sicut autem diffinitio bonitatis in communi non habet sapientiam in se, ita nec infinita infinitam. l. c. p. 416.

der Weisheit und Güte als endlichen Bestimmungen durch stetig fortschreitende Steigerung zu den entsprechenden Bestimmungen des Unendlichen gelangten, der Unterschied derselben annoch erhalten, wenn gleich unendlich verringert sein. Allein dieses Resultat wird ein anderes, wenn wir den Unterschied zwischen dem Absoluten und Endlichen auch nur als einen graduellen, übrigens aber unendlichen, wie Scotus selbst will, feststellen, und von dem specifischen und substantiellen Unterschied noch ganz absehen. Denn ist er nur wahrhaft ein unendlicher, so dürfen wir einerseits bei keiner bestimmten Stufe desselben stehen bleiben und können auch jede solche denkend überwinden, andrerseits aber vermögen wir die ganze Distanz durch stetiges Fortschreiten nicht auszumessen und müssen es doch, da nur an ihrem Ende das Absolute ist. Also gelangen wir zu gar keiner Erkenntniß Gottes und müßen bei dem bloß negativen Begriff des Unendlichen stehen bleiben, oder aber wir gewinnen nur eine solche, welche seinem Wesen, der Absolutheit, Abbruch thut. In diese Einseitigkeit ist Scotus eingegangen, indem er mit Ausschließung des negativen Moments unsrer Gotteserkenntniß das positive für das Ganze hielt und sie so als eine absolute faßte (vgl. in 1 sent. dist. 22. qu. unic.), weil ihm die unauflösliche Dualität der Momente wegfiel, wie aus demselben Grund die nominalistische Ansicht, die nur das negative Moment gelten läßt, eine absolute Unerkennbarkeit Gottes aufstellt. Zwar bestreitet auch Scotus, wie von jeher alle gethan, jede reale Verschiedenheit der Eigenschaften in Gott, und behauptet ausdrücklich nur ihre for-

male Nichtidentität [1]); da ihm aber die Gotteserkenntniß eine absolute ist, so erscheinen die mehreren Eigenschaften, selbst so wie wir sie unterscheiden, in Gott verschieden, und nicht als bloß subjective oder bloß relative Unterschiede, auch nicht als objectiv wahre aber inadäquate Unterscheidungen [2]). Nach ihm sind daher mehrere rationes formales in Gott, wie man sagte, nach Thomas dagegen nur eine; mit andern Worten: die Absolutheit unsrer Gotteserkenntniß vorausgesetzt, würden wir nach Thomas das ganze göttliche Wesen, sofern es an sich schlechthin einfach ist, in einem Begriff, in einer schlechthin einfachen, alle Mehrheit der Momente ausschließenden Erkenntniß zusammenfassen [3]), wogegen nach Scotus

1) (Fortsetzung der obig. Stelle) „Est igitur aliqua Nonidentitas formalis sapientiae et bonitatis, inquantum earum essent distinctae diffinitiones, si essent diffinibiles, diffinitio autem non tantum indicat rationem causatam ab intellectu, sed quidditatem rei: ergo non est identitas formalis ex parte rei ... Concedo, veritatem esse bonitatem in re, non tamen formaliter veritatem esse bonitatem, l. c. p. 417.

2) Inter perfectiones essentiales non est tantum differentia rationis, hoc est diversorum modorum concipiendi idem objectum formale, nec est ibi tantum distinctio objectorum formalium in intellectu, quia illa nunquam est in cognitione intuitiva, nisi sit in objecto intuitive cognito..: Est ergo ibi distinctio tertia praecedens intellectum omni modo, et est illa, quod sapientia est in re ex natura rei etc. (s. die zuerst angeführte Stelle) l. c. p. 416.

3) Auf diese Hauptdifferenz zwischen Thomas und Scotus macht

auch dem absoluten Gottesbegriff mehrere von einander verschiedene Merkmale zukommen.

Von jenem Satze geht Thomas in seiner Summe aus. Absolut oder in sich selbst betrachtet ist Gott schlechthin einfach (P. I. qu. 13. art. 12. in corp.). Daher würden wir Gott, wenn unsre Erkenntniß von ihm eine absolute wäre, nur einen Namen beilegen und in diesem alles zusammenfassen, was er ist. (Vgl. in 1. sentt. dist. 2. qu. 1. art. 3; cont. gentil. I, 31.). Nun erkennen wir aber das, was Gott an sich ist, nur nach seinen von seinem Ansich zu unterscheidenden Beziehungen zur Welt [1]), und unser Verstand bildet daraus eben so viele göttliche Eigenschaftsbegriffe, als er Beziehungen Gottes zur Welt unterscheidet [2]). Diese sind [3]) einerseits die Vollkommenheiten,

---

Cajetan in seinem Commentar zu der Summe des ersten (P. I. qu. 13. art. 12) aufmerksam. Eine weitläufigere Auseinandersetzung findet sich in seiner Schrift de ente et essentia p. 264 ff. der Lyoner Ausg.

1) Deus non potest videri per suam essentiam, sed cognoscitur a nobis ex creaturis secundum habitudinem principii et per modum excellentiae et remotionis. Summ. I. 13. 1 cf. 12. 12.

2) Intellectus autem noster, cum cognoscat Deum ex creaturis, format ad intelligendum Deum conceptiones proportionatas perfectionibus procedentibus a Deo in creaturas. I. 13. 4 in corp. u. ad 3.

3) Naturalis nostra cognitio a sensu principium sumit. Unde tantum se nostra naturalis cognitio extendere potest, inquantum manuduci potest per sensibilia. Ex sensibilibus

welche Gott in die Welt gelegt hat, andrerseits die wesentlichen Unterschiede, die zwischen ihm und ihr stattfinden. Ist nun Gott an sich schlechthin einfach und ohne alle Zusammensetzung, und legt ihm doch unser Verstand mehrere Eigenschaften bei (I. 13. 12. ad 2); so scheint diese unsre Erkenntniß von ihm falsch zu sein. Denn jede Erkenntniß, welche ihren Gegenstand anders faßt als er ist, ist falsch (I. 13. 12. 3 cont.). Allein obgleich wir Gott unter verschiedenen Begriffen erkennen, so erkennen wir doch zugleich, daß einem jeden von diesen Begriffen die eine und selbe schlechthin einfache Sache entspricht [4]).

---

autem non potest usque ad hoc intellectus noster pertingere, quod divinam essentiam videat, quia creaturae sensibiles sunt effectus Dei, virtutem causae non adaequantes. Unde ex sensibilium cognitione non potest tota Dei virtus cognosci, et per consequens nec ejus essentia videri. Sed quia sunt ejus effectus a causa dependentes, ex eis in hoc perduci possumus, ut cognoscamus de Deo, an est, et ea quae necesse est ei convenire, secundum quod est prima omnium causa, excedens omnia sua causata. Unde cognoscimus de ipso habitudinem ipsius ad creaturas, quod scilicet omnium est causa, et differentiam creaturarum ab ipso, quod scilicet ipse non est aliquid eorum quae ab eo causantur, et quod haec non removentur ab eo propter ejus defectum, sed quia super excedit. I. 12. 12. Vgl. die Anm. 1.

4) Sed quamvis ipsum intelliget sub diversis conceptionibus, intelligit tamen (intellectus noster), quod omnibus suis

und jenes „anders" bezieht sich nicht auf den Inhalt unsrer Erkenntniß, sondern auf die Erkenntnißweise und heißt nur so viel, daß diese ihrem Gegenstand nicht vollkommen angemessen, nicht aber daß sie falsch sei [1]). — In seinem Commentar zu den Sentenzen des Lombarden behandelt Thomas diesen Gegenstand auf eine noch faßlichere Weise und in manchen Puncten zugleich bestimmter, weßhalb auch die spätern Theologen sich meistens auf diese seine frühere Darstellung berufen. Alles Wesenhafte und Gute, sagt er hier, was wir in der Welt antreffen, ist von Gott; in ihm ist es aber nicht nur mit Ausschluß aller Unvollkommenheiten, die dem Creatürlichen ankleben, sondern auch auf ausgezeichnete Weise. So sind in Gott alle seine Vollkommenheiten oder Eigenschaften Eins und er ist schlechthin einfach, wogegen die Vollkom-

---

conceptionibus respondet una eademque res simpliciter. I. 13. 12 in corp.

5) L. c. ad 3. und die Fortsetzung der Stelle Anm. 2: quae quidem perfectiones in Deo praeexistunt unite et simpliciter, in creaturis vero recipiuntur divise et multipliciter. Sicut igitur diversis perfectionibus creaturarum respondet unum simplex principium repraesentatum per diversas perfectiones creaturarum vario et multipliciter; ita variis et multiplicibus conceptibus intellectus nostri respondet unum omnino simplex, secundum hujusmodi conceptiones imperfecte intellectum. Et ideo nomina Deo attributa licet significent unam rem, tamen quia significant eam sub rationibus multis et diversis non sunt synonyma.

menheiten oder Eigenschaften in den Creaturen verschieden und diese selbst zusammengesetzt sind. Demnach ist jede göttliche Eigenschaft das göttliche Wesen ganz und von diesem so wie von allen übrigen Eigenschaften reell nicht verschieden, sondern die Eigenschaften sind unter einander und mit dem Wesen reell eins (unum re). Insofern aber jede Eigenschaft in Gott ist nach ihrem wahrhaften Begriff, und der Begriff der Weisheit z. B. ein andrer ist als der der Güte, so folgt, daß die göttlichen Prädicate ihrem Begriff nach verschieden sind (ratione diversa). Diese Verschiedenheit ist indeß keine bloß subjective (ex parte ipsius ratiocinantis), sondern zugleich objectiv (ex proprietate ipsius rei) [1]), inwiefern etwas in Gott ist, was allen den verschiedenen Eigenschaftsbegriffen entspricht, nämlich seine schlechthinige Vollkommenheit, kraft welcher jede Eigenschaft eine wirkliche und wahre Bestimmung des göttlichen Wesens ist, ohne deßhalb in Gott selbst etwas von seinem Wesen und den übrigen Eigenschaften reell verschiedenes zu sein [2]). Demnach ist eine Mehrheit und Verschieden-

---

6) In 1 sentt. dist. 2. qu. 1. art. 2. Eine solche nicht bloß subjective und insofern willkührliche, sondern im Object begründete und insofern nothwendige Unterscheidung nennt man in der Scholastik distinctio rationis ratiocinatae im Unterschied von jener, der distinctio rationis ratiocinantis. Wie weit Thomas von einer bloß subjectiven Unterscheidung der göttlichen Eigenschaften, wie man ihm noch neuerlich vorgeworfen, entfernt sei, ergibt sich hieraus, wie aus allem Angeführten.

7) Et sic patet quartum, quod pluralitas istorum nominum non tantum est ex parte intellectus nostri formantis di-

heit der Eigenschaften in Gott objectiv begründet, aber sie sind nicht so in ihm, wie wir sie als mehrere und verschiedene begreifen, d. h. unsre eigenschaftliche Erkenntniß von Gott ist zwar objectiv wahr aber nicht vollkommen adäquat (a. a. O. ad 2). Sind somit die Eigenschaften z. B. der Weisheit und Güte in Gott nicht als etwas verschiedenes, aber doch so, daß sie die verschiedenen Begriffe, die wir von ihnen haben, bewahrheiten, so ist damit die schlechthinige Vollkommenheit Gottes anerkannt, ohne daß seiner schlechthinigen Einfachheit (wie bei Scotus) Eintrag geschieht [1]). Die Mehrheit und Verschiedenheit

---

versas conceptiones de Deo, quae dicuntur diversae rationes, sed ex parte ipsius Dei, in quantum scilicet est aliquid in Deo correspondens omnibus istis conceptionibus, scilicet plena et omnimoda ipsius perfectio, secundum quam contingit, quod quodlibet nominum significantium istas conceptiones, de Deo vere et proprie dicitur, non autem ita quod aliqua diversitas vel multiplicitas ponatur in re, quae Deus est, ratione istorum attributorum. L. c. art. 3 in solut. ad fin.

3) L. c. ad 5: Rationes attributorum (Eigenschaftsbegriffe) fundantur vel radicantur in intellectu, quantum ad firmitatem sui esse, quia intellectus est earum subjectum (ad 4), in essentia autem divina quantum ad firmitatem suae veritatis: et hoc in nullo repugnat divinae simplicitati. Ad 6: Tunc enim aliquid est unum re et ratione multiplex, quando una res respondet diversis conceptionibus et nominibus, ut de ea verificentur; sicut punctum, quod cum sit una res, respondet secundum veritatem diversis conceptionibus de eo factis, sive prout cogita-

der göttlichen Eigenschaften hat dem gemäß einen doppelten Grund, 1stens einen subjectiven in der Unzulänglichkeit unseres Verstandes gegenüber dem Absoluten, und dieser ist zugleich ein formaler, sofern er das Absolute nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar, nämlich vermittelst der Beziehung der Welt auf Gott erkennt, 2tens einen objectiven in der schlechthinigen Vollkommenheit Gottes [1]),

---

tur in se, sive prout cogitatur centrum, sive prout cogitatur principium linearum: et hae rationes sive conceptiones sunt in intellectu sicut in subjecto, et in ipso puncto sicut in fundamento veritatis istarum conceptionum. Quamvis istud exemplum non sit usquequaque conveniens, sicut nec alia quae in divinis inducuntur.

9) L. c. in corp. Quantum vero ad quartum, scilicet utrum pluralitas istarum rationum sit tantum ex parte intellectus nostri, vel aliquo modo ex parte rei, sciendum est, quod ista pluralitas contingit ex hoc quod res quae Deus est superat intellectum nostrum. Intellectus enim noster non potest una conceptione diversos modos perfectionis accipere: tum quia ex creaturis cognitionem accipit, in quibus sunt diversi modi perfectionum secundum diversas formas: tum quia hoc quod in Deo est unum et simplex plurificatur in intellectu nostro, etiam si immediate a Deo reciperet, sicut multiplicatur processio suae bonitatis in aliis creaturis. . . Sic ergo patet quod pluralitas nominum venit ex hoc quod ipse Deus nostrum intellectum excedit. Quod autem Deus excedat intellectum nostrum, est ex parte ipsius Dei, propter plenitudinem perfectionis ejus, et ex parte intellectus nostri, qui deficienter se habet ad eam comprehendendam.

Was jenes betrifft, so kommen in der Welt verschiedene Arten von Vollkommenheiten nach verschiedenen Formen vor; aber auch wenn unser Verstand das göttliche Wesen unmittelbar erkennen könnte, so würde es sich doch in ihm als ein Mehreres reflectiren, wie überhaupt die Erscheinung seines Wesens in der Welt eine mehrfache und in sich getheilte ist; was aber dieses betrifft, so beziehen wir, wenn Gott als die Ursache der Welt gedacht wird, alle Vollkommenheiten in dieser auf ihn als ihm einwohnende Eigenschaften, und sofern er ihre absolute Ursache ist, können wir ihm nicht bloß diese oder jene zuschreiben, sondern müßen ihn als das allervollkommenste Wesen denken und ihm alle Vollkommenheiten beilegen. Haben nun einige behauptet [1]), daß die Eigenschaften Gottes als mehrere lediglich auf Seite der Wirkungen, welche Gott in der Welt hervorbringt, liegen, so ist dieß insofern nicht wahr, als damit ausgesagt sein soll, daß die Eigenschaften keine Gott unabhängig von der Welt zukommende Bestimmun-

---

10) Quidam autem dicunt, quod ista attributa non differunt nisi penes connotata in creaturis (vgl. oben S. 409), quod non potest esse; tum quia causa non habet aliquid ab effectu, sed e converso: unde Deus non dicitur sapiens quia ab eo est sapientia, sed potius res creata dicitur sapiens, inquantum imitatur divinam sapientiam: tum quia ab aeterno creaturis non existentibus, etiam si nunquam futurae fuissent, fuit verum dicere, quod est sapiens, bonus et hujusmodi. Artic. 2. in solut. Die weitere Ausführung artic. 3 ad fin.

gen seien und nichts über das göttliche Ansich aussagen, sondern nur die verschiedenen Arten des Bestimmtseins der Welt durch Gott ausdrücken. Denn Gott ist z. B. gut nicht deßhalb, weil er das Gute in der Welt hervorbringt, sondern weil er gut ist, bringt er es hervor. Wenn ihm daher die Welt als sein Werk auch gar nicht zur Seite stände, so würden ihm doch alle jene Eigenschaften zukommen, weil sie Bestimmungen seines an und für sich seienden Wesens sind.

Diese seine Ansicht erläutert Thomas durch eine allgemeine Betrachtung der Realität unsrer Begriffe. Er unterscheidet ein dreifaches Verhältniß des Begriffs zur Sache. Einmal entspricht dem Begriff etwas außer ihm unmittelbar, z. B. dem Begriff Mensch; ein andresmal ist dieß nicht der Fall, sondern der Begriff hat nur mittelbar ein Fundament in der Sache und ist eine nothwendige Folge der Art und Weise, wie wir die Dinge außer uns erkennen [1]). Dem Begriff Gattung z. B. entspricht unmittelbar nichts außer unserm Denken; aber er folgt nothwendig daraus, daß wir erkennen, wie z. B. das Thier in mehreren Arten existirt, und hat somit zwar kein fundamentum proximum, aber doch ein fundamentum remotum in re [2]). Solche Begriffe dagegen, denen weder unmittel-

1) Ratio ratiocinata — nothwendige Verstandesbegriffe.

2) Hiermit kann man vergleichen, wie in neuerer Zeit namentlich Herbart die Bedeutung der Verstandesbegriffe bestimmt. So sagt er z. B. von dem Begriff der Causalität, er werde erzeugt in einem nothwendigen Denken, dessen Nothwendigkeit in dem Gegebenen so vielmal entstehe, als vielmal in

bar noch mittelbar etwas außer unserm Denken entspricht, haben auch keine Wahrheit, sondern sind falsch. Die göttlichen Eigenschaftsbegriffe nun sind, nach dem vorhergehenden, wahre Begriffe der ersten Art, inwiefern ihnen am Object etwas entspricht, was sie wahr macht, nämlich die göttliche Vollkommenheit; aber als mehrere und von einander verschiedene betrachtet sind sie nur in der zweiten Weise wahr und haben kein unmittelbares Fundament in Gott, sondern ergeben sich daraus, daß die Erscheinung des göttlichen Wesens in der Welt in reell verschiedene Momente auseinanderfällt und wir nur durch diese ihn selbst erkennen [1]).

Diese Darstellung, von der ich schon bemerkt habe, daß sie im Sinne der kirchlichen Gotteslehre ausgeführt sei [2]), beruht auf einer solchen Unterscheidung Gottes und der Welt, näherhin des Wesens Gottes von seiner Erscheinung oder Offenbarung in der Welt, die eben so sehr die Trennung beider — den Dualismus —, als ihre Vermischung oder Identification — den Pantheismus — ausschließt. Ist nämlich unsre Erkenntniß von Gott durch die der Welt vermittelt und aller Inhalt der so genannten positiven Prädicate Gottes, wie Güte, Weisheit u. dgl.

---

der Sinnenwelt die Form, Veränderung genannt, vorkomme (Einleitung 2. A. S. 154).

1) Dist. 2. qu. 1. art. 3 ab init.

2) Die Nachweisung dieser Behauptung gehört nicht hieher, und kann um so mehr übergangen werden, als nicht leicht Jemand das Gegentheil zu beweisen oder unsern Satz auch nur ernstlich zu bestreiten in der Lage sein wird.

zunächst von dieser genommen, der Inhalt der sg. negativen Prädicate aber, wie Ewigkeit, Unveränderlichkeit und Unermeßlichkeit, zunächst nur eine Negation gewißer Beschaffenheiten der Welt, und gelten beide Arten derselben als Eigenschaften Gottes im eigentlichen Sinne, folglich als objective Bestimmungen seines an und für sich seienden Wesens; so wird nach jener Seite offenbar vorausgesetzt, daß Gott in der Welt wahrhaft zur Erscheinung komme. Wird sodann unsre Gotteserkenntniß einer unbeschränkten Ausbildung und Annäherung an die absolute Erkenntniß für fähig gehalten, woran kein christlicher Theist zweifelt, so setzt dieß weiterhin voraus, daß Gottes Wesen nicht auf eine beschränkte Weise und nur bis zu einem bestimmten Puncte hin, sondern aufs vollkommenste und ganz unbegränzt in ihr erscheine. Diese vollkommne Erscheinung Gottes in der Welt ist idealiter d. h. für den denkenden Geist, der seinen Blick auf die Welt wirft, um aus ihr Gott zu erkennen, ganz dasselbe, was realiter das Eingehen Gottes in die Welt, sein durchgängiges Verursachen der Welt ist, und wenn sie nach jener Seite ein Spiegel Gottes ist, so ist sie nach dieser Seite sein Werk. Damit ist aller Dualismus in allen seinen Formen ausgeschlossen. Gott ist nicht der, der auf die Welt nicht unmittelbar wirken kann, der selbst sie nicht schafft, erhält, regiert, erlöst und heiligt sondern sich dazu untergeordneter Wesen (so genannter Mittelkräfte) bedienen muß, sondern er schafft sie unmittelbar selbst und wirkt unmittelbar selbst in sie ein. Eben darum ist er auch dem Geiste nicht schlechthin unerkennbar, unbegreiflich und namenlos, son-

dern „sein unsichtbares Wesen, seine ewige Macht und Göttlichkeit, wird mit dem Auge des Geistes geschaut in seinen Werken seit Schöpfung der Welt" (Röm. 1, 20). Indem aber unsre Gotteserkenntniß, jener Darstellung zu Folge, auch negative Merkmale hat, die die positiven ergänzen und worin sie erst zu ihrem Abschluß kommt, so ist damit überhaupt die Vermischung Gottes und der Welt negirt. Die Welt ist nicht Gott, sondern etwas anderes: sie ist zeitlich, räumlich, veränderlich, er dagegen ewig, unermeßlich, unveränderlich. Sein Eingehen in die Welt ist also kein Aufgehen in ihr; seine Erscheinung in ihr ist so wenig er selbst, als das Bild eines Menschen im Spiegel dieser Mensch selbst ist; er erscheint in der Welt nicht als an sich, sondern als in einem andern, substantiell von ihm verschiedenen. Er ist nicht etwa das in sich verschlossene Eine und die Welt Dasselbe nur aber aus sich herausgetreten und in die Vielheit auseinandergegangen, wie etwa das Sonnenlicht, das als Sonne in sich concentrirt, als Licht nach allen Richtungen radial ausgegossen, beidemal das eine und selbe ist. Gott und Welt verhalten sich nicht als Ein Wesen, an dem man, wie etwa beim Menschen, das Ansich und die Erscheinung unterscheiden kann, noch auch wie Ursache und Wirkung auf dem Naturgebiet, obwohl Gott die Ursache der Welt ist und als solche sie durchdringt, insofern jene wenn nicht dem Wesen nach eins, so doch gleichartig sind, sondern wie der schaffende und belebende endliche Geist sich zu dem Product seiner Einsicht und Freithätigkeit verhält, z. B. der Künstler zum Kunstwerk. Dieß folgt theils aus den

negativen Merkmalen unserer Gotteserkenntniß, die wenn sie integrirende Momente derselben sind, allen Pantheismus schlechthin ausschließen. — Betrachten wir aber beide in ihrem Zusammenhang, so sollen sie sich ergänzen, nicht ausschließen, zur Einheit mit einander verbunden, nicht in Gegensatz zu einander gestellt werden. Folglich wird durch das Hinzutreten des negativen Moments das positive nicht aufgehoben oder abgeschwächt und der Dualismus begünstigt, noch umgekehrt dem Pantheismus Vorschub geleistet, sondern eine Erkenntniß aufgestellt, die zwar nicht absolut und adäquat ist, weil sie die Differenz nicht zu überwinden und in die reine Einheit aufzulösen vermag, die aber eine feste Wahrheit hat und die dualistische und monistische Betrachtung als von ihr nach entgegengesetzten Seiten auslaufende Extreme beseitigt.

3. Und was ist denn nun gegen diese —, auf der christlichen Grundvoraussetzung Gottes als des persönlichen absoluten Wesens, als des in sich ewig vollendeten und unabhängig von der Welt für sich seienden, die Welt aber schaffenden und nach allen Seiten in schlechthinige Abhängigkeit von sich setzenden Gottes erbaute — Gotteserkenntniß von der neologischen Speculation vorgebracht, und was ist das vorgeblich Bessere, das sie an die von ihr verwüstete altehrwürdige Stätte gesetzt hat? Schleiermacher greift zu einem alten Irrthum und gibt ihm bloß eine neue, die durch und durch subjective Gestalt, die nach ihm aller religiösen Erkenntniß grundwesentlich ist. Die Eunomianer stellten den negativen Begriff Gottes als des ungezeugten Wesens auf, erklärten alle göttlichen Ei-

genschaften für identische und synonyme Ausdrücke dieses Wesens und kamen so über ihren negativen Begriff nicht hinaus. Mittelalterliche Nominalisten faßten, wo sie sich von jenen unterscheiden, den Begriff Gottes positiv, die göttlichen Eigenschaften aber erklärten auch sie nicht für solche im eigentlichen Sinne, sondern vielmehr als Eigenschaften der Welt in ihrer Beziehung auf Gott, d. h. für die verschiedenen Weisen des Bestimmtseins der Welt durch Gott, in denen keine nähere Erkenntniß dessen, was Gott an und für sich ist, enthalten sei. Sie kamen über den abstracten Gottesbegriff nicht hinaus (s. oben S. 409 f.). Diese Ansicht hat Scotus durch Aufstellung des entgegengesetzten Extrems, Thomas von der kirchlichen Lehre aus bestritten (s. S. 422). Auf ähnliche Weise faßt Schleiermacher Gott als die bestimmungslose absolute Ursache und die göttlichen Eigenschaften nicht als etwas Besonderes in Gott, sondern als Besonderheiten in der allgemeinen Art, das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl auf ihn zu beziehen (Glaubenslehre I. S. 280). Sie sind ihm somit gar keine, und am allerwenigsten objective Bestimmungen des göttlichen Wesens, sondern bloße Bestimmungen unseres frommen Selbstbewußtseins, oder die besondern Weisen, wie wir uns selbst und die Welt in unserm religiösen Bewußtsein, das wesentlich subjectiv ist, durch Gott bestimmt finden d. h. von ihm abhängig fühlen. Ausdrücklich lehrt er, daß die göttlichen Eigenschaften keinen speculativen (objectiven) Gehalt haben und keine Erkenntniß des göttlichen Wesens darstellen, sondern daß darin nur das uns einwohnende Gottesbewußtsein nach allen den Verschiedenheiten,

wie es sich auf Veranlassung verschiedenartiger Lebensmomente realisire, befaßt sei (S. 282. 286). Unter den besondern Gründen, die für diese Ansicht von den göttlichen Eigenschaften aufgeführt werden, ist der hauptsächlichste die Mehrheit und Verschiedenheit derselben. „Denn sollten sie, sagt er (S. 283) als solche (als mehrere und verschiedene) eine Erkenntniß des göttlichen Wesens darstellen, so müßte jede von ihnen etwas in Gott ausdrücken, was die andere nicht ausdrückt, und wäre dann die Erkenntniß dem Gegenstand angemessen, so müßte dieser, wie die Erkenntniß eine zusammengesetzte wäre, auch ein zusammengesetzter sein. Ja wenn auch diese Eigenschaften nur Verhältniße desselben zur Welt aussagen, müßte doch Gott selbst wie das endliche Leben nur in einer Mannigfaltigkeit von Functionen begriffen werden; und da diese als von einander verschiedene auch beziehungsweise einander entgegengesetzt sein und wenigstens theilweise einander ausschließen müssen, so würde dadurch Gott ebenfalls in das Gebiet des Gegensatzes gestellt.“ Es sind also die göttlichen Eigenschaften weder Verschiedenheiten in Gott selbst, noch auch nur in seinem Verhältniße zur Welt, sondern Modificationen unseres schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls, die in der Verschiedenheit der Lebensmomente ihren Grund haben, durch die jenes im Gemüth zur Erscheinung kommt (S. 284).

Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl setzt Gott als die absolute Ursache von allem und so auch seiner selbst voraus; dieß wäre Schleiermachers Begriff von Gott, wenn es überhaupt, nach ihm, auf dem religiösen Gebiete

einen eigentlichen d. h. hier objectiven Begriff gäbe. Aber da der objective Werth aller religiösen Erkenntniße, sofern sie wesentlich nur Gefühle oder Bestimmungen unsres Selbstbewußtseins, somit durch und durch subjectiv sind, gänzlich dahingestellt bleiben muß, wie nach Kant das Ansich der Dinge überhaupt; so tritt an die Stelle des Gottesbegriffs zwar nicht das menschliche Ich — diese Consequenz blieb Spätern vorbehalten —, sondern das höhere Bewußtsein, das es von sich hat, das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, und die ihm entsprechende Formel: Gott ist die absolute Ursache von allem — ist ein durchaus transcendenter Ausdruck. Sofort ist der daran geknüpfte und davon unzertrennliche Satz: „daß alle in der christlichen Glaubenslehre abzuhandelnden göttlichen Eigenschaften, da sie nur das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl erklären sollen, auf die göttliche Ursächlichkeit irgendwie zurückgehen müßen“ (S. 286), ganz und gar irrig. Die göttliche Ursächlichkeit, die Quelle der sg. positiven Prädicate, drückt nur eine Beziehung Gottes auf die Welt aus, und alle sg. negativen Prädicate, wie Unendlichkeit, Unermeßlichkeit und Unveränderlichkeit müßen auf eine ganz andere, mit jener auf ganz gleicher Linie stehende Beziehung zurückgeführt werden, nämlich auf die der Verschiedenheit oder des eigenthümlichen göttlichen Fürsichseins. Wenn wir nun auch Schleiermachern seine durch und durch subjective Fassung der Gotteserkenntniß jetzt nicht weiter bestreiten wollen, so entsteht doch auf diesem seinem Grund und Boden selbst die unabweisliche Forderung, zur Vervollständigung des frommen Selbstbewußtseins dem schlecht-

hinigen Abhängigkeitsgefühl ein anderes an die Seite zu setzen, auf welches die sg. negativen Prädicate Gottes zurückzuführen und daraus zu erklären sind, wie die positiven aus dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl. Dieß andere wäre das auf das Abhängigkeitsgefühl sich stützende und aus ihm sich erhebende schlechthinige Freiheitsgefühl des Ich in Bezug auf Gott, insofern das Bewußtsein der Selbstständigkeit und Freiheit neben Gott, dieß daß das Ich und mit ihm die Welt aus Gott herausgesetzt und nicht in ihm als Moment seines Lebens aufgelöst ist, zu seinem Correlat hat das Fürsichsein und in sich Geschlossensein Gottes, woraus sich die Beziehung Gottes auf die Welt als eines von ihr verschiedenen eigenen Wesens von selbst ergiebt. Diesen Unterschied erklären und specificiren die negativen Prädicate Gottes, auf die göttliche Ursächlichkeit dagegen lassen sie sich ohne die gröbeste Willkühr gar nicht beziehen. Diese Vervollständigung aber seines schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls durch den von uns aufgestellten Ausdruck wollte Schleiermacher deßhalb nicht ins Werk setzen, weil er sich von dem Pantheismus nicht gänzlich loszuschälen vermochte. Denn der von ihm (S. 185 f.) dafür geltend gemachte Grund ist mehr nicht als ein Mißverständniß, in welches sein Semipantheismus ihm unbewußt sich verkrochen hat. Doch darüber kann an diesem Orte nicht weiter verhandelt werden. Aber die Bemerkung sei mir noch erlaubt, deren Sinn und Gewißheit in dem bisherigen hinlänglich aufgeschlossen sein dürfte, daß wie die einseitige Hervorhebung der negativen Beziehung Gottes auf die Welt, consequent verfolgt, zum

Dualismus führt oder aus ihm kommt, so die einseitige Hervorhebung der positiven Beziehung dem Pantheismus verfallen ist. Den thatsächlichen Beweis hiefür liefern uns einerseits z. B. die Eunomianer, andrerseits namentlich Schleiermacher.

Schleiermacher räumt selbst ein, daß nur unter Voraussetzung unsrer Gotteserkenntniß durch göttliche Eigenschaftsbegriffe als einer völlig adäquaten eine Zusammensetzung in Gott durch seine Eigenschaften sich ergebe. Daher fällt sein Argument von selbst hinweg, so bald die Angemessenheit unsrer Gotteserkenntniß, wie dieß theologischer Seits durchgängig geschieht, nicht behauptet wird. So sind nach theologischer Lehre die göttlichen Eigenschaften nicht verschieden, daß, wie er sagt, jede von ihnen etwas anderes ausdrückt, was die andere nicht ausdrückt, sondern jede drückt dasselbe aus, das göttliche Wesen nämlich nach seinem ganzen Inhalt, aber nicht auf dieselbe Weise, vielmehr sind diese Weisen und somit ihre Begriffe verschieden. Sinnlichkeit und Vernünftigkeit, diese Eigenschaften des Menschen z. B., sind reell und nicht bloß ihren Begriffen nach verschieden; durch keine dieser Eigenschaften kann ich das ganze menschliche Wesen ausdrücken, wie weit ich auch jenen Begriff steigern, diesen herabdrücken mag. In Gott dagegen ist kein Gegensatz und keine Zusammensetzung, und wenn ich ihn gleichwohl durch verschiedene und entgegengesetzte Merkmal denke, so afficirt dieß nicht den Inhalt meines Gottesgedankens, sondern nur seine Form, welche eine unvollkommene, dem Inhalt nicht völlig angemessene ist. Daß sie aber dieses

ist und inwiefern sie es ist, gehört selbst wesentlich zu meinem Gottesgedanken, und deßhalb geschieht seiner Wahrheit kein Eintrag. — Schleiermacher meint ferner, es können nicht einmal verschiedene Beziehungen Gottes zur Welt angenommen werden, ohne ihn in das Gebiet des Gegensatzes herabzuziehen und seine Absolutheit zu gefährden. Dem könnte man entgegensetzen: Wie der Lichtstrahl an und für sich einfach ist, aber beim Durchgang durch das Prisma in die sieben Farben sich spaltet, oder überhaupt in verschiedenen Farben erscheint, je nachdem er auf einen Körper fällt und sich bricht; so ist auch Gott an sich einfach und nur sein Reflex in der Welt mannigfaltig, nur seine Wirkungen in ihr verschieden (s. oben S. 418 An. 5). Aber es reicht dieß nicht aus. Wenn Gott so die Ursache der Welt wäre, wie das Licht die Ursache der Farben, so wäre er allerdings gleich diesem nicht schlechthin einfach. Gott und Welt verhalten sich nun zwar wie Ursache und Wirkung, aber wir haben schon bemerkt nicht so, wie sich auf dem endlichen Naturgebiet die Ursache zur Wirkung verhält, sondern die Kategorie der Causalität ist von dem Gebiete des endlichen Geistes aus auf ihn anzuwenden. Was der Mensch durch seine Einsicht und seinen Willen schafft, das ist nicht er selbst, aber es zeugt von ihm, von seiner Einsicht und seinem Willen. Sind seine Producte widersprechend und sich selbst gegenseitig verneinend, so ist dieß ein Beweis, daß in seinem selbstbewußten Wollen und Thun keine Einheit und Harmonie ist, aber die zur Einheit sich verbindende Mannigfaltigkeit in seinen Werken beweist auch die Einheit seines Wollens und Thuns. So

verhält es sich auch bei Gott. Wäre die Welt aus seiner Natur, wie die Farben aus der Natur des Lichtes, zu erklären, so wäre er selbst nur insofern einfach und gegensatzlos, als der Gegensatz in ihm noch nicht aufgeschlossen und wirklich geworden, jedenfalls aber potentiâ gesetzt wäre; ist sie aber das Werk seines bloßen Willens; so ist zwischen ihnen kein Naturzusammenhang und keine Einheit des Wesens, folglich auch aus der Gegensätzlichkeit der Welt nicht auf eine Gegensätzlichkeit in dem Wesen Gottes, und überhaupt von dem Wesen der Welt nicht so auf das Wesen Gottes zu schließen, wie von der Natur der Wirkung auf die der Ursache geschlossen wird. Gott verhält sich zur Welt als Persönlichkeit, er ist ihre Ursache als absoluter Geist und Wille. An diesem Begriffe, an der theistischen Weltanschauung fehlt es, wenn man an der Verschiedenheit der Beziehungen Gottes zur Welt Anstoß nimmt und sie mit seiner Absolutheit d. h. hier schlechthinigen Einfachheit nicht vereinbaren kann. Es liegt diesem Anstoß die pantheistische Herabsetzung Gottes auf eine bloße Beziehung zur Welt zum Grund, wenigstens läßt sich der Schleiermachersche Einwand als ohne weiteres concludent, wie er hingestellt ist, nur begreifen, wenn man den Unterschied zwischen dem Ansich Gottes und seinen Beziehungen zur Welt ganz fallen läßt. Gott wird als die Ursache der Welt gedacht, wie das Licht die Ursache der Farben ist; die Ursache und die Wirkung sind e i n Wesen und jene ist wie diese wesentlich nichts anderes als eine bestimmte Beziehung auf das Eine. — Einen weitern, bis jetzt nicht aufgeführten Grund gegen die gewöhnliche Auf-

fassung der göttlichen Eigenschaften spricht Schleiermacher (a. a. O. S. 284) also aus: „Sehe man das Verzeichniß dieser Eigenschaften für einen vollständigen Inbegriff von Bestimmungen an, die auf Gott selbst zu beziehen sind: so müßte eine vollständige Erkenntniß Gottes aus Begriffen möglich sein, und eine schulgerechte Erklärung würde an die Stelle der Unaussprechlichkeit des göttlichen Wesens treten, welche letztere doch die Schrift — soviel göttliche Eigenschaften auch in ihr namhaft gemacht werden — auf allen Blättern so sehr anerkennt, daß es überflüßig wäre einzelne Stellen dafür anzuführen.“ Die Unbegreiflichkeit oder Unaussprechlichkeit Gottes ist allerdings etwas, was die Schrift nicht oft genug wiederholen kann; aber wie sich nun damit reimen möge, daß sie Gott Eigenschaften beilegt als Eigenschaften von ihm und nicht als Eigenschaften der Welt in Bezug auf ihn, oder gar als bloße Modificationen unseres schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl: jedenfalls ist dieß nicht weniger gewiß als jenes, und Schleiermacher konnte, indem er sich auf die Unbegreiflichkeit des biblischen Gottes berief, selbst sich nicht wohl verhehlen, daß eben dieser Gott Eigenschaften hat im eigentlichen und engern Sinne dieses Wortes. Daß wir aber nicht **alle** seine Eigenschaften kennen, oder was dasselbe ist, in keiner einzelnen, noch auch in allen, die wir ihm beilegen, sein Wesen zu erschöpfen vermögen, und daß diese unvollkommene Erkenntniß zugleich eine unangemessene ist: das ist Grund genug, ihn den Unaussprechlichen und Unbegreiflichen zu nennen. So weit wir ihn aber erkennen und so wie wir ihn erkennen, ist dieß immer eine Erkenntniß aus

Begriffen, und selbst eine schulgerechte Erklärung seines Wesens kann nicht als etwas unmögliches oder mit seiner Unaussprechlichkeit streitendes bezeichnet werden (s. oben S. 405 f.).

Berechtigen sonach diese Gründe uns nicht, die verschiedenen göttlichen Eigenschaftsbegriffe als objective Bestimmungen des göttlichen Wesens zu bestreiten und als bloße Beschreibungen der Welt in ihrer Beziehung auf Gott, d. h. als die verschiedenen Arten ihres Bedingtseins durch ihn zu betrachten; so sind sie noch viel weniger zureichend, selbst diese letztere Auffassung umzustoßen und die göttlichen Eigenschaften auf bloße Modificationen unseres schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls herabzusetzen. Sehen wir aber jetzt ab von der mißlungenen Begründung der Ansicht Schleiermachers und bloß auf ihren Inhalt, ihre Voraussetzungen und Consequenzen hin, so finden wir uns in eine Betrachtung des ganzen religiösen Bewußtseins eingeführt, die, indem sie der alle Religion verschlingenden pantheistischen Weltansicht zu entrinnen gesucht, den schroffsten Extremen derselben die Bahn gebrochen hat. Da nach Schleiermacher die Religion keine objective Erkenntniß Gottes und seines Verhältnißes zur Welt enthält, sondern wesentlich in dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl besteht, das aus Veranlassung verschiedenartiger Lebensmomente in einer Mannigfaltigkeit von Besonderheiten im Gemüthe zur Erscheinung kommt (Glbl. S. 282. 284); so ist zwar Gott in dem Abhängigkeitsgefühl als die absolute Ursache und diese in den verschiedenen Modificationen desselben als eine mannigfaltige vorausgesetzt, z. B.

als die schöpferische und erhaltende: aber wir sind nicht berechtigt, über das fromme Selbstbewußtsein in der Art hinauszugehen, daß wir Gott als außer der Welt und von ihr unabhängig an sich seiend vorstellten, oder was dasselbe ist, wir dürfen dem Inhalt desselben durchaus keine objective Bedeutung zuschreiben, weil, wie Schleiermacher durch das obige zu zeigen gesucht, damit ein Widerspruch in das religiöse Bewußtsein gebracht würde. „Wir wissen, sagt er anderwärts [1]), nur um das Sein Gottes in uns und in den Dingen, gar nicht aber um ein Sein Gottes außer der Welt oder an sich." Im Unterschiede von diesem Wissen, das als religiöses ein sich von Gott schlechthin abhängig Fühlen ist, besteht das objective Wissen, wie es namentlich der Philosophie zukommt, wesentlich darin, daß das Sein als ein für sich wirkliches außer dem Wissen, als an sich seiend erfaßt ist. Auf solche Weise wissen wir um die Welt und den Naturzusammenhang der Dinge in ihr. Was ist denn nun aber Gott im Verhältniß zur Welt, was ist das Wissen Gottes als in uns und in den Dingen nicht aber außer der Welt oder an sich seiend, im Verhältniß zu dem Wissen der Welt als außer uns und an sich seiend? „Wir können, antwortet Schleiermacher [2]), beide (die Welt und Gott) realiter nicht identificiren, weil die beiden Ausdrücke nicht identisch sind (woraus aber nur

---

1) In seiner Dialectik S. 154.

2) In der Dialectik S. 433. Vgl. Zeller in den theolog. Jahrbüchern 1842. 2. Hft. S. 171 ff., wo mehreres in dieser Richtung aus Schleiermacher angeführt ist.

folgt, wie dieß auch Schleiermacher's eigentliche Meinung ist, daß wir sie formaliter nicht identificiren können), wir können sie auch nicht ganz von einander trennen, weil es nur zwei Werthe für die gleiche Forderung sind." Es ist nämlich nach Schleiermacher nur ein Sein, dessen ewige Einheit Gott, dessen zeitliche Vielheit das Endliche ist: „die Welt ist die Totalität der Gegensätze, die Gottheit die reale Negation aller Gegensätze" [1]), jenes ist der eine, dieses der andere Werth für dieselbe Forderung. Nehmen wir hiezu noch einige Sätze aus seiner Glaubenslehre, so wird sich uns ein vollständiges und unzweideutiges Bild seines Spinozismus darstellen. „Das fromme Selbstbewußtsein, vermöge dessen wir alles, was uns erregt und auf uns einwirkt in die schlechthinige Abhängigkeit von Gott stellen, fällt ganz zusammen mit der Einsicht, daß eben dieses alles durch den Naturzusammenhang bedingt und bestimmt ist" (S. 243). Das Bedingtsein der Dinge durch Gott und ihr Bedingtsein durch den Naturzusammenhang sind auch dem Umfange nach ganz gleich und nur der Art nach verschieden, indem der Naturzusammenhang oder die Welt alles Sein enthält außer welchem nichts ist, dieses aber theils als ein zeitlich und räumlich auseinanderliegendes, in Gegensatze und in die Vielheit zerfallenes, theils als ein zeit-, raum- und gegensatzloses gewußt wird (S. 290 ff.). „In dem Begriff der göttlichen Allmacht, sagt er (S. 307 f.), ist so wohl dieses enthalten, daß der gesammte alle Räume und Zeiten umfassende Naturzusam-

1) Dialectik S. 162.

menhang in der göttlichen, als ewig und allgegenwärtig aller endlichen-entgegengesetzten, Ursächlichkeit gegründet ist, als auch dieses, daß die göttliche Ursächlichkeit, wie unser Abhängigkeitsgefühl sie aussagt, in der Gesammtheit des endlichen Seins vollkommen dargestellt wird, mithin auch alles wirklich wird und geschieht, wozu es eine Ursächlichkeit in Gott gibt." Der ganze Unterschied zwischen dem göttlichen Sein und Wirken und dem endlichen, der höchst zweideutig als ein Artunterschied bezeichnet wird, besteht nur darin, daß dasselbe Sein dort als das ungespaltene Eine, hier als in die Vielheit und Gegensätzlichkeit aufgelöst gefaßt wird. „Verschieden sind sie nur, sagt mit Recht ein Neuerer [1]), sofern bei dem Ausdruck: göttliche Causalität immer an die Welt als sich selbst bestimmende Totalität, bei dem: endliche Causalität an dieselbe als Aggregat einzelner, unter das Gesetz wechselseitigen Thuns und Leidens gestellter Erscheinungen gedacht wird." Nichts widerspräche dem Sinne Schleiermacher's nach allem angeführten so sehr, als wenn man das göttliche Sein und Wirken als ein eigenes für sich betrachtete und den Unterschied der göttlichen und endlichen Causalität dem theistischen Unterschied zwischen Gott und Welt gleichsetzte; jener fällt vielmehr ganz in die Welt herein, da wir nur um das Sein Gottes in uns und in den Dingen, gar nicht aber um ein Sein Gottes außer der Welt oder an sich wissen, und enthält nur zwei verschiedene Werthe für dieselbe Forderung, d. h. zwei verschiedene Betrachtun-

1) Zeller a. a. O. S. 275.

gen derselben Sache, die absolute und die relative. Allein über diese noch bloß wissenschaftliche und speculative (objective) Betrachtung erhebt sich Schleiermacher zu der religiösen (subjectiven) und glaubt eben dadurch den Schlingen des irreligiösen Pantheismus zu entrinnen. Zwar wird im religiösen Bewußtsein, ihm zufolge, Gott gleichfalls nicht an sich und außer dem Ich und der Welt seiend gewußt, womit es ja ein objectives Bewußtsein wäre, sondern sein Inhalt ist das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl mit seinen verschiedenen Modificationen, d. h. Gott in uns und in der Welt oder das schlechthinige Bestimmtsein unsres Selbst und der Welt durch Gott. Sehen wir aber von dieser seiner subjectiven Form ab, so hat es materiell für den individuellen Glauben den Werth des rein theistischen Gottesbewußtseins. Als subjectives Bewußtsein also, als Wissen Gottes in uns, nach dieser bloß formalen Seite stimmt es mit dem wissenschaftlichen und speculativen Bewußtsein vollkommen zusammen, materiell aber oder nach seinem Werth für den individuellen frommen Glauben steht es ihm entgegen und erhebt sich über dasselbe. Auf diese Weise ist eine Trennung, ein Dualismus im menschlichen Geiste gesetzt zwischen dem religiösen Glauben, als dem individuellen und subjectiven Bewußtsein des Geistes, und dem wissenschaftlichen Erkennen, als dem allgemeinen und objectiven Bewußtsein desselben, und dieser Dualismus des menschlichen Geistes hat bei Schleiermacher die Bestimmung, die pantheistische Identification Gottes und der Welt, den Monismus zu überwinden. Ist nun aber jene Trennung eine unwahre

und unhaltbare, so ist durch sie auch diese Vermischung, dieser größte Irrthum, nicht beseitigt oder besiegt, sondern eben nur eine Zweideutigkeit und ein Schwanken zwischen der religiös theistischen und der speculativ pantheistischen Weltansicht hervorgerufen, wie wir sie bei Schleiermacher überall wieder finden, weßhalb sich auch ganz fromme theistische Theologen mit derselben Zuversicht auf ihn berufen, mit der ihn pantheistische Philosophen als einen der ihrigen betrachten.

Der zur Ausgleichung so sehr sich widersprechender Forderungen von Schleiermacher aufgestellte Unterschied des subjectiv-religiösen und des objectiv-wissenschaftlichen Bewußtseins ist aber nicht nur nicht geeignet, die Religion gegen den Andrang der irreligiösen Speculation aufrecht zu erhalten, sondern er hat vorzüglich dazu beigetragen, sie auf die schnödeste Weise herabzusetzen. Eine solche Krücke verräth schon eine große Lähmung. Jedenfalls stehen die ganz exorbitanten Ansichten über Religion, wie sie in der neuesten Zeit ausgesprochen wurden, in dem unmittelbarsten innern Zusammenhang damit, und man kann wohl sagen, daß er das Ei gelegt, aus welchem unter der heißen Bebrütung der Hegelinge solche Küchlein hervorgekrochen sind. Den Gegensatz des religiösen und wissenschaftlichen, namentlich philosophischen Bewußtseins als des subjectiven und objectiven faßte man hegelingischer Seits z. B. so: die Philosophie ist reine Theorie, die Religion hingegen dient dem subjectiven, practischen Bedürfniße. In allen Religionen, das Christenthum selbst nicht ausgenommen, sei mehr oder weniger tiefe, er-

habene Wahrheit mit crassem Irrthum und Aberglauben vermischt; denn sie trügen ganz das Gepräge der menschlichen Natur an sich, deren Erzeugniß sie seien, und an dieser menschlichen Natur sei bekanntlich wahres und falsches, gesundes und krankhaftes, normales und abnormes. Nichts sei daher unthunlicher, als eine Religion ganz anzunehmen, oder ganz zu verwerfen. Als Erzeugniße der menschlichen Natur bedürften sie eines Läuterungsprocesses, und sie läuterten sich wirklich mit dem Menschen selbst, aber ganz aufhören könnten sie nicht. Die Götter der Heiden verehrten wir nur deßhalb nicht mehr, weil wir selbst Andere geworden seien. Andere Zeiten, andere Sitten und Religionen. Die Religionen seien allerdings etwas Subjectives, Menschliches — die Theologie sei, wie Feuerbach sage, Anthropologie — aber darum seien sie selbst doch nichts Unreelles, Unwirkliches, da ihr Inhalt, die menschliche Natur in ihrer Entwicklung, doch wahrlich etwas Wirkliches heißen müße. „Die Götter sind, aber sie sind nicht draußen, weder oben im Olymp, noch unten im Tartarus, weder im Himmel, noch in der Hölle, sondern inwendig im Menschen, in Geist und Gemüth, in Sinn und Verstand." Fordere die Religion — die Praxis — einen persönlichen, außerweltlichen Gott, ferner eine Freiheit, die die Möglichkeit des Gegentheils einschließe und endlich eine individuelle Unsterblichkeit, so lehre dagegen die Philosophie, die strenge unbestochene Theorie, daß weder jener Gott, noch diese Freiheit und Unsterblichkeit sich wissenschaftlich erweisen lassen. Worin liegt nun die nothwendige Einigung? In der Einsicht, daß die Re-

ligion mit jenen Forderungen über die Wahrheit und das Nothwendige hinausgehe zum Unwahren und Unnöthigen. „Die practische Vernunft bedarf wohl, daß überhaupt die göttlichen Kräfte sind und wirklich sind, d. h. daß sie wirken: aber daß sie außer der Welt seien und von Außen herein wirken, bedarf sie wahrlich (!!) nicht." In Bezug sodann auf die Freiheit lehre die Theorie, daß jedes Wesen seinem Wesen gemäß handle, daß der Mensch zwar frei in seinem Wesen, aber nicht von seinem Wesen sei. Das Wesen sei unveränderlich; daher, so lange es daure, so lange folgen auch aus ihm nothwendig diese Erscheinungen und keine andern. Endlich in Bezug auf die Unsterblichkeit sei theoretisch gewiß, daß die Kräfte, die Substanzen der Dinge ewig seien, nicht aber auch was an ihnen nur Organ und Werkzeug und Erscheinung sei, wohin eben das Individuelle und Persönliche gerechnet wird. Damit könne sich die Religion und Sittlichkeit genügen lassen, mehr brauchten sie nicht. Es lasse sich nicht läugnen, daß der religiöse Glaube nothwendig und tröstlich sei, „nämlich für schwache, kindische Naturen, die noch nicht zum Bewußtsein ihrer Freiheit und inwohnenden Kraft gekommen sind, die, um ihres Lebens gewiß und froh zu sein, sich noch unter väterlicher, fürsorgender Obhut wissen müßen, unter einem Lenker und Regierer über den Sternen, der sich durch Gebete erflehen und determiniren läßt." Was dem Menschen in diesem Leben begegnet, und was man auch seine Schicksale nennt, das erkläre der gebildete Mensch ganz natürlich aus dem Zusammenstoß des Innern eines Menschen — seines Characters, Talentes rc. — mit

den äußern Umständen, der ungebildete dagegen sehe in Allem die Schickung eines persönlichen Gottes, dessen specielle Vorsehung die Haare jedes Einzelnen zähle u. s. w. Es sei dieß heilsam für einen solchen Menschen, wie es für Kinder nothwendig und heilsam sei, sich unter väterlicher Obhut und Leitung zu wissen. Auch die christliche Religion sei in dieser Hinsicht eine Religion der kindlichen, schwachen Menschheit, die noch nicht fest und stark auf ihren eigenen Füßen stehe u. s. w. [1]). — Wo möglich noch cynischer explicirt ein Andrer den subjectiven Character der Religion. Die Religion, das Gottesbewußtseyn, ist nur das Selbstbewußtsein des Menschen; was dem Menschen Gott ist, das ist nichts anderes als sein eigener Geist, seine Seele und umgekehrt. Daher erkennt man aus dem Gott des Menschen ihn selbst und seinen Werth, seine Bedürfniße, Wünsche und sein Verlangen; die Religion ist die Enthüllung seiner innersten Gedanken, das Bekenntniß seiner Liebesgeheimniße. Umgekehrt so viel Werth der Mensch hat, so viel Werth und nicht mehr hat sein Gott. Die Religion ist aber nicht bloß subjectiv und ihr Inhalt und Gegenstand, das Göttliche, nur Menschliches, sie ist eine Selbsttäuschung, das „bewußtlose Selbstbewußtsein des Menschen" und es ist ihr wesentlich, das menschliche Wesen und Wirken als ein außer- und übermenschliches, als das göttliche zu wissen. Der religiös Gläubige und der Philosoph unterscheiden sich daher nicht mehr in

1) Frauenstädt, Schellings Vorlesungen in Berlin S. 4 f. 9 f. 12 ff. 27. 30 f.

der Schleiermacherschen Weise, sondern so, daß der erstere in einer baaren Täuschung lebt, der letztere die aller Religion anklebende Täuschung kennt und sich beider entledigt. Von einem Wissen Gottes wenigstens in sich und in den Dingen, davon ist jetzt nicht mehr die Rede, sondern lediglich von einem Wissen des Menschen von sich und von der Welt [1]). Bis auf diesen Punct konnte Schleiermachers Versubjectivirung der Religion, und seine Unterscheidung des religiösen Gottesbewußtseins von dem objectiven Bewußtsein geführt werden, ohne daß diesen Proceß ein andrer Vorwurf traf, als der einer allzu rasch vollzogenen, aber consequenten Erschöpfung seines Princips. Betrachtet man die Sache der Religion und Philosophie noch als eine schwebende, so ist sie durch Feuerbach, wie sich Ruge kurz und treffend ausdrückt, auf die einfache Frage zurückgeführt worden: Philosophie oder Christenthum; entschieden aber ist die Frage für diese Adepten dahin: Philosophie ohne Christenthum, für die übrigen Menschen aber so: Christenthum ohne hegelingische Philosophie.

4. Um nunmehr die Stellung zu untersuchen, welche der ausgesprochene moderne Pantheismus gegen die christliche Gotteserkenntniß durch Eigenschaftsbegriffe einnimmt, und sie nach ihrer ganzen Bedeutung zu ermessen, haben wir vor allem auf den Eingangs aufgestellten Gottesbegriff zurückzugehen. Gott ist das unendliche Wesen;

1) L. Feuerbach, das Wesen des Christenthums. S. 18 ff. S. 37 ff.

dieß drückt, wie bemerkt, nur Beziehungen Gottes zur Welt aus, und zwar die allgemeinsten oder die Grundbeziehungen. Nun ist zwar in ihnen das, was Gott an sich ist, nicht aus= sondern eingeschlossen, sofern seine Beziehungen zur Welt nicht Nichts von ihm oder gar etwas ganz Anderes als er ist enthalten können; eben so wird aus seiner Erscheinung in der Welt sein Wesen erkannt, und es kann in ihr, sofern sie seine Erscheinung ist, nicht Nichts von ihm noch etwas Anderes als sein Sein und Wesen durchscheinen. Muß aber dennoch sein Ansich von seiner Beziehung zur Welt, sein Wesen von seiner Erscheinung in der Welt unterschieden werden, und ist dieser Unterschied kein willkührlicher oder bloß subjectiver, sondern ein nothwendiger und wahrer; so scheint man über jenen Begriff Gottes und die an ihn sich anschließenden Begriffe seiner Eigenschaften, sofern sie nur Beziehungen Gottes zur Welt ausdrücken, hinausgehen zu müßen, um die andere Seite der Unterscheidung zu ihrem Rechte zu bringen und das an sich seiende Wesen Gottes zu erkennen. Sofern jedoch in den Beziehungen Gottes zur Welt gar nichts anderes als was er an sich ist ausgedrückt wird, so kann dieses Hinausgehen wenigstens dazu nicht nothwendig sein, daß unsre Erkenntniß von ihm eine wahre werde; dieß ist sie schon dann, wenn sie sich noch bloß innerhalb seiner Beziehungen zur Welt bewegt; aber eine adäquate Erkenntniß ist es nicht, wenn sein Ansich durch Beziehungen zu einem andern ausgedrückt wird, sondern dieß würde sie nur sein, wenn jener Unterschied aufgehoben und das Ansich Gottes seiner Beziehung zur Welt völlig gleichgesetzt,

Gott somit nur als eine gewiße Beziehung zur Welt gefaßt werden dürfte. Dieß aber widerstrebt der Grundvoraussetzung des Theismus, daß Gott von der Welt verschieden und vor und unabhängig von ihr ist was er ist. Ist ihm daher jene Unterscheidung nothwendig und von der Wahrheit unzertrennlich, so ist andrerseits freilich auch seine Gotteserkenntniß inadäquat, sofern er formell nicht über die Beziehungen Gottes hinauskommt, und unvollkommen, theils eben wegen ihrer Unangemessenheit, theils weil selbst die Beziehungen Gottes zur Welt nicht ganz erschöpfend können gefaßt werden. Nach diesen beiden Seiten nennt er Gott unbegreiflich. Dem setzt nun der Pantheismus, ausgehend von der Immanenz Gottes und der Welt, vor allem die Behauptung der Nichtigkeit jenes Unterschieds und die Forderung einer völlig adäquaten und absoluten Gotteserkenntniß, d. h. sein Princip entgegen, sodann wirft er der theistischen Gotteserkenntniß unauflösliche Widersprüche und Unausführbarkeit vor. Dieß sind die zwei Puncte, mit denen wir uns im Folgenden beschäftigen.

„Nach der äußerlichen, sinnlichen Vorstellung, bemerkt Hegel [1]), ist etwas für sich, und davon sind verschieden seine Eigenschaften: aber diese machen vielmehr die eigenthümliche Natur des Etwas aus. Erkennt man die Beziehung eines Gegenstandes, so erkennt man die Natur des Gegenstandes selbst. Die Säure ist nichts, als diese Art

1) Religionsphilosophie, II. S. 46 bei Strauß Glaubensl. I. S. 543.

und Weise ihrer Beziehung auf die Basis, dieß ist die Natur der Säure selbst. Die Art der Beziehung eines Menschen auf die andern, das ist seine Natur. Das sind schlechte Unterschiede, Producte eines Verstandes, der ihre dialectische Natur nicht kennt. So ist es auch ein schlechter Unterschied, daß wir nur von der Beziehung Gottes auf die Welt, nicht aber von ihm selbst wissen.“ Letzteres ist freilich ein schlechter Unterschied, aber nur deßhalb, weil er eine Trennung ist. Wir selbst können es nur für eine leere Abstraction erklären, wenn uns nach Kant die Erscheinungen der Dinge bekannt sein sollen, das Ansich derselben aber völlig unbekannt. In besonderer Beziehung auf Gott ist schon oben (S. 409 f.) die dualistische Behauptung einiger Theologen zurückgewiesen worden, daß in den Beziehungen Gottes zur Welt, in seinen Eigenschaften, lediglich nichts über sein Ansich ausgedrückt sei. Aber der theistische Dualismus gibt noch keine Berechtigung zum pantheistischen Monismus, die falsche Trennung kann ihr Gegentheil, die Vermischung, nicht bewahrheiten. Das Ding an sich steht allerdings als etwas Besonderes nicht so hinter seiner Erscheinung (Strauß a. a. O.) daß diese in Bezug auf dasselbe ein leerer oder gar falscher Schein wäre, sondern in ihr kommt es zur wirklichen und wahren Erscheinung, aus ihr wird es wirklich und wahrhaft erkannt. Es ist eben so falsch, die Erscheinung als bloßen Schein zu fassen, als die Erscheinung mit dem Wesen, das Ansich mit seinen Relationen zu identificiren: es sind das Abweichungen von der Wahrheit nach entgegengesetzten Seiten hin. Läßt man nämlich die Dinge selber oder ihr

Ansich völlig zusammenfallen mit ihren Beziehungen zu andern, so ist das Princip der Individuation, des Fürsichseins der Dinge aufgehoben, so gibt es keine Monaden, keine Individuen oder in sich abgeschlossene, für andere undurchdringliche Dinge, sondern nur Relationen; so ist alles in einem beständigen Fluß (die ῥοή des Heraclit), in einem Wechsel von Entstehen und Vergehen, von Sein und Nichtsein begriffen; dann gibt es nur ein Werden und kein Sein, nur Veränderliches, nichts Beständiges. Ist der Unterschied zwischen dem Ansich und der Beziehung zu einem andern bloß „dialectischer Natur", so ist hier das Fürsichsein eben so leer und bloß abstract, als bei Kant das Ansichsein, und alles Wirkliche fällt auf die Seite der Beziehungen. Wird nun dennoch ein wahrhaft Seiendes und Bleibendes vorausgesetzt, so kann man dieß mit demselben Recht ein caput mortuum nennen, mit welchem Hegel das Kantische Ansich so genannt hat. Wenden wir aber diesen beiden gleich extremen Ansichten den Rücken, so erkennen wir im Universum Dinge für sich, Individuen, ein wirkliches, wenn auch beständig sich veränderndes Sein, Dinge an sich im Unterschied von ihren Beziehungen zu andern, Wesen im Unterschied von ihren Eigenschaften; und wir haben uns nur zu hüten, diesen Unterschied nicht zur Trennung zu steigern. Besonders aber müßen wir auf diese Unterscheidung dringen in Bezug auf Gott und Welt, zwischen welchen vermöge unsrer theistischen Grundvoraussetzung eine Verschiedenheit stattfindet, wie wir sie in der Welt ähnlich nur zwischen Geist und Natur, innerhalb dieser beiden Gebiete selbst aber gar nicht weiter so finden.

Das Princip der Individuation geht durch das ganze Universum, und die darauf gebaute Unterscheidung des Ansichseins und des Bezogenseins ist eine ganz allgemeine, nur stellt es sich auf den niedern Stufen des Daseienden nicht so scharf heraus als auf den höhern. Deßhalb ist es weniger auffällig zu sagen, die Säure sei nichts als die Art und Weise ihrer Beziehung auf die Basis; schon viel anstößiger lautet es, wenn derselbe Satz vom Menschen gegenüber der Außenwelt, oder vom Geist gegenüber der Natur, und vollends von Gott gegenüber der Welt geltend gemacht wird, wie es Hegel thut. Diese seine Betrachtung tritt in Widerspruch mit allem unserm Wissen, mit den theoretischen wie mit den practischen Wissenschaften, und es kommt ihr keine andere Geltung zu, als diejenige, welche in der Forderung einer absoluten Erkenntniß der Dinge liegt, die allerdings auf eine andere Weise gar nicht vollzogen werden kann. Wäre nun das absolute Erkennen erstes und höchstes Erforderniß, so würde der theistischen Weltbetrachtung der Stab unläugbar gebrochen sein; ist aber nicht die Form, sondern der Inhalt unsrer Erkenntniß, ist die Wahrheit das höchste Gesetz für den erkennenden Geist, so hat der Theismus in dem allgemein menschlichen Bewußtsein und in allen Wissenschaften, die speculative Philosophie im pantheistischen Schnitt ausgenommen, ein durch alle Jahrhunderte herab unerschüttertes, allen philosophischen Brandungen trotzendes Fundament. Wie viele Schiffe, deren Segel eitle Speculation geschwellt, sind nicht an ihm zerschellt? — Wenn man aber in besondrer Beziehung auf unsern Gegenstand pantheistischerseits die Unter-

scheidung des Ansich Gottes und seiner Beziehungen zur Welt mit der Trennung beider zusammenwirft, wenn man behauptet, „daß alle diejenigen, welche sich Gott als einen Gegenstand jenseits des Denkens und der weltlichen Wirklichkeit denken, ihn schlechthin unerkennbar finden müssen, vermöge ihrer eigenen Voraussetzung nämlich, daß alles Erkennbare nicht zu seinem Wesen gehöre" [1]); so gleicht das fast mehr einer Unredlichkeit als einer Kurzsichtigkeit. Allerdings sind die Beziehungen Gottes zur Welt nicht sein Wesen und formell ist unsre Erkenntniß Gottes nur eine Erkenntniß seiner Beziehungen, folglich jedenfalls inadäquat; aber in seinen Beziehungen offenbart sich sein Wesen, dem sie nicht fremd, von dem sie nicht zu trennen sind: folglich erkennen wir ihn, und diese Erkenntniß ist eine wahre, indem sie das in seinen Beziehungen zur Welt sich offenbarende Ansich oder Wesen Gottes zu ihrem Inhalt hat. Wenn man oberflächlich urtheilt, so fällt freilich aus dem Standpunct der pantheistischen Vermischung die Unterscheidung mit der Trennung zusammen; sieht man schärfer, so erblickt man zwar beide auf derselben, der Vermischung entgegengesetzten Seite, aber in einer sehr merklichen Entfernung von einander. So haben wir es umgekehrt in der neuern Zeit erlebt [2]), daß aus dem Standpunct der dualistischen Trennung die thei-

---

1) Strauß a. a. O. S. 544.

2) Die reichlichsten Belege hiefür hat Baltzer geliefert in seinen Beiträgen zur Vermittlung eines richtigen Urtheils über Katholicismus und Protestantismus. 1. Hft. 1839. 2. Hft. 1840.

stische und pantheistische Weltbetrachtung zusammengeworfen wurden, weil man sie sich nach derselben Seite hin entgegengesetzt sah und nicht scharfsichtig genug oder vielmehr, da dazu eben k'n sehr scharfes Auge gehört, so kurzsichtig war, den großen Abstand derselben nicht zu bemerken.

Der zweite Hauptpunct betrifft die wirkliche Ausführung der theistischen Gotteserkenntniß durch Eigenschaftsbegriffe. In dieser Beziehung ist schon bemerkt, daß wenn uns Gott irgend erkennbar sein soll, wir ihm mehrere und von einander verschiedene Eigenschaften beilegen müßen, und daß selbst der noch ganz abstracte Begriff von ihm schon zwei verschiedene Merkmale einschließe, somit kein Grund vorhanden sei, auf diesem Weg, sobald man ihn einmal betreten, nicht fortzugehen und die allgemeinen Merkmale, wie sie in dem Gottesbegriff enthalten sind, in die darunter befaßten einzelnen aufzulösen. Sehen wir nun den Begriff Gottes näher an, von dem überall auszugehen und auf den alles zurückzuführen ist, so drückt er die allgemeinste Beziehung Gottes zur Welt durch zwei Merkmale aus, wovon das eine positiv, das andre negativ ist. Wir sagen: Gott ist das unendliche Sein; hier ist ihm Sein zugesprochen, Endlichsein abgesprochen. Diesen Begriff des Absoluten hat der Pantheismus so gut als der Theismus, und doch ist sein Sinn beidemal ein ganz andrer. Woher dieser in dem Begriff an und für sich noch gar nicht liegende Sinn? Nenne man es Idee oder unmittelbares Gottesbewußtsein, was den so oder anders bestimmten Sinn hinzubringt, immer ist es etwas voraus-

gesetztes, dem Begriff vorhergehendes, ihn erst begeistendes. Dasselbe ist für sich unaussprechlich, reine Intuition; wenn es ausgesprochen wird, ist es schon mit der Vorstellung und dem Begriff verbunden, wie wenn wir auf dem Standpunct der theistischen Weltbetrachtung sagen, es sei die Transcendenz Grundvoraussetzung, d. h. Gott sei außer der Welt, vor ihr und unabhängig von ihr, oder auf pantheistischem Standpunct, es sei die Immanenz Princip, d. h. die Welt sei in Gott und Gott in der Welt, es sei nur ein Sein, eine Substanz nach zwei verschiedenen Seiten betrachtet. Es sind hier zwei ganz verschiedene Weltanschauungen, wie man treffend zu sagen pflegt, ausgesprochen, aber nicht rein und für sich allein, sondern in Eins verschmolzen mit dem Begriff Gottes, der für sich genommen oder abstract gefaßt derselbe auf beiden Seiten ist, der Begriff des absoluten Wesens als die allgemeinste Beziehung Gottes auf die Welt. So ist es eine Voraussetzung für den Begriff, ein ihm Jenseitiges, wenn man sagt, Gott sey schlechthin einzig in seiner Art, unter keine Gattung zu befassen u. s. w. Denn der Begriff des unendlichen Wesens, wenn er Gott auch nicht als Individuum irgend einer endlichen Gattung faßt, sondern durch sein erstes Merkmal — unendlich — allem Endlichen entgegensetzt, bringt ihn doch in dem zweiten Merkmal — Sein oder Wesen — in Einheit mit demselben; folglich kann er es nicht sein, aus welchem wir jene Erkenntniß schöpfen, sondern sie kommt aus der Idee Gottes, für deren zu ihm hinzukommenden Sinn er von seiner negativen Seite aus

gleichsam offen steht. Diese Unzulänglichkeit des Begriffs, die auch den Pantheismus von vorneherein beschwert, fällt für ihn doch fortan dadurch hinweg, daß die den abstracten Begriff des Absoluten ergänzende Weltanschauung die Jenseitigkeit und substantielle Verschiedenheit Gottes und der Welt ein für allemal aufhebt, wodurch der innerhalb der Beziehung Gottes auf die Welt sich bewegende Begriff absolut wird.

Hiernach sind es zwei Hauptschwierigkeiten, mit welchen die theistische Gotteserkenntniß zu kämpfen hat, die man pantheistischerseits theils als unauflöslich, theils als förmliche Widersprüche bezeichnet. Die erste betrifft sie überhaupt und ihre formelle Beschaffenheit, die andere ihre einzelnen Bestimmungen und deren materiellen Gehalt. Wenn nämlich in jener Hinsicht gesagt werden muß, einerseits daß Gott völlig bestimmungslos, schlechthin einfach sei, andrerseits daß wir ohne Merkmale nichts erkennen, somit auch von Gott eine Erkenntniß nur haben, sofern wir ihm mehrere und von einander verschiedene Eigenschaften oder Bestimmungen in Wahrheit beilegen; so scheint eines von beiden eintreten zu müßen, daß wir von aller Erkenntniß Gottes abstehen und ihn als schlechthin unbegreiflich ganz dahingestellt lassen, oder aber eine nicht bloß mangelhafte, sondern auch, so weit sie positiv ist, unwahre Erkenntniß von ihm aufstellen [1]). Dieß ist die erste Schwierigkeit; die andere hängt damit innigst zusammen. Wenn nämlich Gott eine Eigenschaft beigelegt wird, so

1) Vgl. oben S. 407 f. und Strauß a. a. O. S. 527.

bezeichnet sie entweder einen Gegensatz zu einer weltlichen, wie die Ewigkeit, Unendlichkeit u. dgl., oder ein Gott mit der Welt Gemeinsames, wie Macht, Weisheit, Güte u. s. w. Nun können diese Eigenschaften entweder jede einzeln betrachtet werden; dann haben wir in jenen einen rein negativen Begriff, also gar nichts, in diesen aber etwas Kosmo- oder Anthropomorphistisches. Bei diesen kann man zwar den Weg der Steigerung (via eminentiae) versuchen und die ihnen anklebende Beschränkung und Endlichkeit mehr und mehr abstreifen, aber wenn man sie ganz beseitigen will, wie es doch sein soll, damit sie dem Absoluten angemessen seien; so lösen wir ihre Begriffe völlig auf und wir stehen, wie dort, ganz im Leeren (vgl. Strauß S. 536). Oder man betrachtet die eine in Verbindung mit der andern, und nimmt zuerst die gleichnamigen zusammen, also einerseits z. B. die Ewigkeit mit der Unermeßlichkeit, andrerseits z. B. die Weisheit mit der Güte; so geben dort zwei negative Begriffe nichts positives, hier aber hebe ich die Begriffe ganz auf und komme wieder in's Leere, wenn ich den reellen Unterschied, wie es sein muß, wenn sie in Gott nicht reell verschieden sind, durch fortgesetzte Steigerung endlich ganz verschwinden lasse. Nehme ich aber zweitens die auf beiden Seiten liegenden Eigenschaften zusammen, z. B. die Ewigkeit mit der Weisheit, so scheint eine wirkliche Vereinigung derselben gar nicht möglich, sondern entweder löse ich den Begriff der Weisheit auf, um den der Ewigkeit zu erhalten, oder umgekehrt den der Ewigkeit, um die Weisheit in ihrem positiven Begriff nicht zu vernichten. Diese Schwierigkeiten, die einer

völligen Lösung allerdings nicht fähig sind, bezeichnet die moderne Speculation ohne weiteres als in keiner Weise, nicht einmal approximativ löslich, ja sogar als Widersprüche. „Die (göttlichen) Eigenschaften, sagt Hegel [1]), da sie doch bestimmte und verschiedene sein sollten, sind eigentlich in dem abstracten Begriffe der reinen (prädicatlosen) Realität, des unbestimmten Wesens, untergegangen. Insofern aber noch die endliche Welt als ein wahres Sein und Gott ihr gegenüber in der Vorstellung bleibt, so stellt sich auch die Vorstellung verschiedener Verhältnisse desselben zu jener ein, welche als Eigenschaften

1) Encyklopädie §. 36, bei Strauß S. 542, der seinerseits sich also ausspricht: „Zwei Widersprüche sind es, welche die kirchliche Lehre von den göttlichen Eigenschaften in sich zersetzen: einmal, daß von Gott alles Menschenähnliche, nur nicht die Menschenähnlichkeit selbst, entfernt werden soll; und dann, daß Bestimmungen in ihm gesetzt, er aber doch als das Bestimmungslose Eine festgehalten werden soll. Beide Widersprüche laufen in den Einen zusammen, daß Gott, so wenig er, nach der kirchlichen Lehre selbst, von seinen Eigenschaften real verschieden sein soll, doch von den kosmischen Functionen, welche den Stoff jener Eigenschaften bilden, als ein hinter ihnen stehendes Ding an sich unterschieden wird. Dieser Gott an sich wird als ein schlechthin sich selbst gleiches Eins vorausgesetzt; seine weltlichen Functionen sind ein ungleiches Viele; jede Uebertragung einer Bestimmung von diesem in jenes würde dessen reine Einfachheit trüben, also der Voraussetzung widersprechen: und doch soll das Eine in sich bestimmt werden, und diese Bestimmung ist nur aus dem Vielen zu entnehmen.

bestimmt, einerseits als Verhältniße zu endlichen Zuständen, selbst endlicher Art (z. B. gerecht, gütig, mächtig, weise u. s. f.) sein müßen, andrerseits aber zugleich unendlich sein sollen. Dieser Widerspruch läßt auf diesem Standpuncte nur die nebulose Auflösung durch quantitative Steigerung zu, sie ins Bestimmungslose, in den sensum eminentiorem zu treiben. Hiedurch aber wird die Eigenschaft in der That zu nichte gemacht und ihr blos ein Nahme gelaßen."

Was hiemit gesagt sein soll, ist aus der kaum gegebenen Entwickelung der Schwierigkeiten, auf die unsre Gotteserkenntniß gleich am Anfang und in ihrem Fortgang stößt und um deren willen wir sie als eine unvollkommene und Gott als unbegreiflich bezeichnen, erst vollständig ersichtlich. Den Darstellungen der Gegner sieht man nur zu deutlich an, daß es ihnen mehr auf eine Aburtheilung über Bausch und Bogen, als auf eine auf den Grund gehende uneingenommene Würdigung ankommt; als wozu ihnen die Geduld ebenso sehr, als die nöthige Kenntniß fehlt. Daß nun diese Schwierigkeiten nicht schlechthin unauflöslich sind, und die Alternative, von Gott entweder gar nichts oder nur unwahres zu wissen, nicht eintritt, könnte in Bezug auf die allgemeine Frage schon durch die früher gegebene thomistische Darstellung als erwiesen betrachtet werden. Indessen scheint es weder überflüßig noch unzweckmäßig zu sein, diese Frage noch einmal vorzunehmen und sie im Zusammenhang mit der speciellen zu behandeln. An sich betrachtet ist Gott schlechthin einfach und bestimmungslos; aber diese absolute Betrachtung vermögen wir

nicht auszuführen; wir können an einem schlechthin einfachen und bestimmungslosen Wesen, so lange wir es nur als solches denken, keine Eigenschaften auffinden und von einander unterscheiden, folglich auch keine Merkmale zu seinem Begriff gewinnen, mithin die Bedingung aller wirklichen und concreten Erkenntniß nicht erfüllen. Verlassen wir aber die absolute Betrachtung Gottes an sich und wenden wir uns zu der relativen Betrachtung desselben nach seinen Beziehungen zur Welt, so gewinnen wir mehrere und von einander verschiedene Eigenschaften, sofern wir diese Beziehungen zur Welt als Eigenschaften seines an und für sich seienden Wesens hinnehmen. Materiell sind wir dazu berechtigt, insofern sein Wesen in seinen Beziehungen zur Welt offenbar ist, insofern wir beide, was auch die Neologie will, nicht von einander trennen, und die also gewonnene Erkenntniß ist materiell eine wahre; da aber doch die Beziehungen Gottes zur Welt nicht sein Ansich, sondern von diesem zu unterscheiden, somit keine förmlichen Eigenschaften seines Wesens sind, so ist diese Erkenntniß Gottes formell unzulänglich, d. h. unangemessen. Nun bewegt sich zwar unsre Erkenntniß Gottes als eine vorstellende und begriffliche ganz innerhalb seiner Beziehungen zur Welt und ist in so weit durch und durch relativ, aber dieß ist doch erst eine Seite, ein Moment an ihr, zu welchem ein anderes hinzukommt, das ihm zur steten Voraussetzung wie zum höchsten Leitstern dient, nämlich die anschauende, absolute Betrachtung Gottes (s. oben S. 452 f.). Diese liefert für sich keinen eigenen Inhalt, sondern aller Inhalt kommt von jener Seite, aber wie sie den

fundamentalsten Sinn angibt, in welchem unsre Vorstellungen und Begriffe zu nehmen sind, so bestimmt sie auch die äußerste Gränze, der sie angenähert werden müßen. Man darf dieses absolute Moment unsrer Gotteserkenntniß darum nicht etwa mit den sg. negativen Prädicaten zusammenwerfen; diese enthalten wie die positiven eben nur Beziehungen Gottes zur Welt und gehören ganz dem relativen Momente derselben an, wohl aber liegen sie in einem gewißen Betracht ihm näher als diese. Haben wir nun, so wie wir Gott uns vorstellen und ihn begreifen, d. h. nach der relativen Betrachtungsweise, mehrere und von einander verschiedene Eigenschaften Gottes, so ist das zwar der ganze Inhalt unsrer Gotteserkenntniß, aber sie selbst nicht ganz, sondern mit jener ist die absolute Betrachtungsweise in Eins verbunden und kraft dieser denken wir ihn als schlechthin einfach. Wir können also sagen, die Idee des schlechthin einfachen Wesens sei der tiefste Sinn und die letzte Gränze unsrer eigenschaftlichen Erkenntniß von ihm, ein Sinn, den wir mit jeder Erkenntniß Gottes durch Eigenschaftsbegriffe verbinden, und eine Gränze, die wir in jeder solchen Erkenntniß erreichen, aber nie schlechthin erreichen, sondern nur annähernd mehr und mehr erreichen können, je mehr wir nämlich die Eigenschaftsbegriffe läutern und von der ihnen anklebenden Beschränkung und Endlichkeit befreien. Wie dieß geschehen könne, das ist die zweite Frage. So viel aber ist in dem Bisherigen nachgewiesen, daß in Gott Bestimmungen zu setzen und ihn als den bestimmungslosen Einen festzuhalten ohne Widerspruch möglich ist, wofern wir nur unsre

Gotteserkenntniß als eine unvollkommene und unangemessene, und nicht als eine absolute und vollendete wissen, wofern wir also wissen, daß Eigenschaften ihm in Wahrheit zukommen als dem vollkommensten, realsten Wesen, daß sie ihm aber nicht so zukommen, wie wir sie als mehrere und von einander verschiedene in unsrer vorstellenden Erkenntniß ihm, dem schlechthin einfachen Wesen, beilegen. Dadurch, daß wir dieses wissen und dieses Wissen unsre Vorstellung begleitet, ist der Irrthum, die Unwahrheit abgeschnitten, dadurch aber, daß wir Eigenschaften ihm zukommend und nur als reell verschiedene oder entgegengesetzte, nicht aber überhaupt, nicht zukommend wissen, ist der Widerspruch beseitigt. Um es kurz zu sagen: wenn die Ideen des vollkommensten und des einfachsten Wesens sich nicht widersprechen — was wohl Niemand behaupten wird, da im Gegentheil die eine die andere fordert [1]) — so ist der von der modernen Speculation vorgegebene Widerspruch das leerste und grundloseste Vorgeben.

Den zweiten vorgeblichen Widerspruch in der Lehre von den göttlichen Eigenschaften formulirt Strauß dahin,

1) Augustin de morib. Manich. Nihil est autem esse, quam unum esse. Itaque inquantum quidque unitatem adipiscitur, intantum est. Unitatis est enim operatio, convenientia et concordia, qua sunt inquantum sunt, ea quae composita sunt: nam simplicia per se sunt, quia una sunt; quae autem non sunt simplicia, concordia partium imitantur unitatem, et intantum sunt, inquantum assequuntur.

daß von Gott alles Menschenähnliche, nur nicht die Menschenähnlichkeit selbst entfernt werde. Und in der That vermögen wir zwar jede bestimmte Menschenähnlichkeit aus unsrer Gotteserkenntniß zu entfernen, kommen aber doch nie gänzlich über den Anthropomorphismus hinaus zum absoluten und adäquaten Begriff. Aber von einem Widerspruch oder auch nur einer unauflöslichen Schwierigkeit kann hier so wenig die Rede sein als dort. Aus Strauß Formel selbst geht hervor, daß die beiden Momente unsrer Gotteserkenntniß wirklich zur Einheit verbunden, nur nicht in eine reine Einheit durch Vernichtung des Unterschieds aufgelöst sind, daß sie einer unbegränzten Annäherung an die absolute Erkenntniß fähig ist, und nur nicht völlig eine absolute werden kann. Denn was soll es heißen; „jedes Menschenähnliche wird abgestreift" —, als daß die theistische Erkenntniß einen unbegränzten Fortgang zum absoluten Begriff zulasse? und das zweite: „nur nicht die Menschenähnlichkeit selbst", was kann es anders bedeuten, als daß sie keine absolute sei? Wenn Strauß einen solchen Proceß eine Unmöglichkeit, einen sich selbst auflösenden Widerspruch nennt, oder auch nur eine unauflösliche Schwierigkeit, ein Schwanken zwischen entgegengesetzten Bestimmungen; so weiß er nichts von unendlichen Reihen mit einem endlichen, bestimmten Werth, — eine Analogie, die vielleicht den angemessensten, jedenfalls aber den anschaulichsten und einfachsten Ausdruck für die formelle Beschaffenheit aller metaphysischen oder speculativen Erkenntniß darbietet. Es bleibt daher, was das Allgemeine nach dieser Seite der Erkenntniß Gottes durch Eigen-

schaftsbegriffe betrifft, nur noch anzuführen übrig, daß die sg. via eminentiae der Weg jenes unbegränzten Fortgangs ist von der via causalitatis aus, als dem Quellpunct aller positiven Eigenschaftsbegriffe, zu der via negationis hin, die nach einer Seite das absolute Moment unsrer Gotteserkenntniß vertritt und den Ziel- oder Gränzpunct des fortlaufenden Erkenntnißprocesses zeigt, nach der andern Seite die via causalitatis ergänzt und die auf der negativen Seite der Beziehung Gottes auf die Welt liegenden Prädicate liefert.

Mittelst dieser sg. Wege unsre Aufgabe zu lösen, sind wir jedoch nicht gemeint; denn so wie sie dastehen, erscheinen sie ganz zufällig, und die eben gezeigte Art ihrer Verbindung und ihres Gebrauchs ist vor allem erst zu begründen. Diese Begründung ist nun zwar nicht schwierig und aus dem sogleich weiter Auszuführenden leicht abzunehmen, aber es erscheint zugleich einfacher und gründlicher, die Methode, wodurch dieß geschieht, beizuhalten, und durch sie wie die bisherige so auch diese besondere Aufgabe zu vollziehen. Jene Wege sind von unmittelbarem Gebrauch eigentlich erst da, wo es sich ganz im Einzelnen um die Bestimmung dieser und jener Eigenschaft handelt. In dem noch ganz allgemeinen Begriff Gottes als des unendlichen Wesens, von dem wir überall auszugehen haben, sind zwei Momente, ein negatives und ein positives, in Eins verbunden, und es ist die Aufgabe, diesen abstracten Begriff in seine einzelnen Merkmale auseinanderzulegen und concret zu bestimmen. Somit haben wir die auf beiden Seiten, — der negativen und positiven —, liegenden Bestimmungen oder Eigenschaften einzeln

aufzuführen und mit einander zu verbinden. Von den negativen Prädicaten ausgehend gewinnen wir für sie einen wirklichen Inhalt nur, wenn wir die positiven damit verbinden, also z. B. das Unveränderlichsein Gottes als unveränderliche Macht, Weisheit und Liebe bestimmen; umgekehrt entheben wir die positiven Prädicate ihrer Beschränktheit und Endlichkeit, wenn wir sie mit den negativen zusammennehmen, und so z. B. die göttliche Liebe als eine unveränderliche, ewige, unendliche u. s. w. begreifen. So erreichen wir beides, eine wirkliche und eine wahre Gotteserkenntniß. Von der andern Seite stellen sich diese beiden Forderungen also dar. Einerseits müssen Eigenschaften in Gott unterschieden werden, sonst ist er uns schlechthin unbegreiflich, andrerseits muß ihr Unterschied wieder aufgehoben werden, sonst erkennen wir ihn nicht wie er ist. Nehmen wir die negativen Eigenschaften der Zeitlosigkeit, Raumlosigkeit, Unveränderlichkeit u. s. w. lediglich für sich zusammen, so fällt ihr Unterschied ganz hinweg und sie selber lösen sich in die unterschiedslose Einheit des Unendlichen auf, in ihrer Beziehung dagegen auf das Endliche, d. h. in ihrer Verbindung mit den positiven Prädicaten erscheinen sie als wirklich verschiedene Merkmale der Unendlichkeit; umgekehrt fallen die positiven Eigenschaften für sich genommen auseinander, und nur wenn wir sie und je mehr wir sie ihrer Beschränkungen, womit sie für sich genommen behaftet sind, entkleiden, d. h. mit den negativen verbinden, desto mehr laufen sie in dem bestimmungslosen Begriff des Seins oder Wesens in eine unterschiedslose Einheit zusammen. Werden hiernach jene beiden Forde-

rungen zweimal vollzogen, so sollen sie doch nicht getrennt vollzogen werden, d. h. entweder nur auf jenem oder nur auf diesem Wege, sondern geeint, d. h. so wohl auf die eine als auf die andere Weise. Können diese Verbindungen auch nicht absolut vollzogen werden, so läßt sich doch, wie im Allgemeinen schon gezeigt ist, nicht bestreiten, daß dieß mehr und mehr geschehen, und die reine Einheit, in der alle Unterschiede aufgehoben sind, annähernd erreicht werden könne. Ein solcher Fortschritt findet unläugbar statt, wenn ich z. B. von dem ewigen Sein ausgehe und dasselbe nach einander als ewige Weisheit, ewige Macht, ewige Güte u. s. f. denke, oder wenn ich umgekehrt z. B. von der göttlichen Macht anfange und dieselbe als eine ewige, allgegenwärtige, unveränderliche u. s. w. bestimme; noch mehr, wenn ich alle negativen Prädicate als Eins weiß in dem Begriffe der Unendlichkeit, und nur insofern als verschieden, als ich das Unendliche auf das Endliche als dessen Ursache beziehe, die positiven Prädicate aber als dem göttlichen Wesen inhärirende Eigenschaften gleichfalls als Eins, und nur insofern verschieden denke, als sie Bestimmtheiten des Endlichen durch das Unendliche sind. Kurz, die aufgezeigten verschiedenen Verbindungen erweisen sich als eben so viele Wege, auf welchen die endliche Erkenntniß Gottes ihrem absoluten Begriffe sich nähert.

Anlangend die Bestimmung der einzelnen Eigenschaftsbegriffe für sich, können wir uns nach dem Bisherigen kurz fassen. Es ist dabei wieder von dem allgemeinen Begriff, wie er sich aus der Beziehung Gottes auf die Welt ergibt, auszugehen. Das, was Gott mit der Welt gemein hat,

sind an sich Vollkommenheiten der Welt, die aber in ihr immer mit Beschränkungen vorkommen; das, was ihn von ihr unterscheidet, sind an sich Beschränktheiten der Welt, wie Zeitlichkeit, Räumlichkeit, Veränderung u. s. w., die aber selbst schon in der Welt mehr und weniger überwunden sind. Jene werden ihm unbeschränkt zugesprochen, diese schlechthin abgesprochen, so daß die Eigenschaftsbegriffe der erstern Art in ihrer Wurzel positiv, die der andern darin negativ sind. Zu jenen muß die Negation, zu diesen die Position hinzukommen, damit jene einen ihrem Gegenstand angemessenen, und diese einen unserm Erkennen erreichbaren, wirklichen Inhalt erhalten. Fangen wir mit den letztern an, so ist z. B. die Ewigkeit zunächst so viel als Zeitlosigkeit, ein rein negativer Begriff, dem keine uns zugängliche Anschauung entspricht. Soll er etwas für uns bedeuten, so müßen wir ihn auf die Anschauung der Zeit zurückführen, zugleich aber die diese am meisten characterisirenden Momente aus ihr entfernen. Die Zeit ist das Nacheinander der Dinge; Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sind die fließenden, stets in einander übergehenden Momente der Zeit. In der Zeit geht die Gegenwart in demselben Augenblick, in dem sie sich aus der Vergangenheit erhebt, auch in die Zukunft über. Halte ich sie aber fest, wozu mir der Anhaltspunct in ihr selbst gegeben ist, so entsteht mir die Anschauung der Dauer ohne Succession, die ich als anfangs- und endlos oder wahrhaft unendlich denken kann. Mit diesem bloß formalen Begriff hängen zusammen die Begriffe des reinen Seins ohne Werden, des Bestehens ohne Veränderung, im Un-

terschied von dem endlichen Sein, welches zugleich ein Werden, des endlichen Bestehens, welches zugleich ein Vergehen ist, Begriffe, welche auf dieselbe Weise gefunden werden wie der der Ewigkeit. Eine andere Reihe von Begriffen schließt sich an den der Raumlosigkeit an, wie namentlich der der Allgegenwart und der Unermeßlichkeit. Um aber sogleich auf die zweite Art göttlicher Eigenschaftsbegriffe überzugehen, so beruhen diese darauf, daß wir die Beschaffenheiten gewißer Wirkungen Gottes in der Welt auf ihn als die Ursache übertragen. Gott hat alles gewirkt, aber nicht alle seine Wirkungen drücken directe sein Wesen aus. Man bezeichnet Gott mit Recht als die zeitlose Ursache der Zeit, aber man kann nicht sagen, er sei die machtlose Ursache der Macht, die geistlose Ursache des Geistes, die willenlose Ursache des Willens u. s. w., sondern diese Vollkommenheiten des Seins müßen der absoluten Ursache desselben geradezu beigelegt werden. Da aber die Vollkommenheiten des endlichen Seins endlich und mit Beschränkungen behaftet sind, so müßen diese Beschränkungen auf dem Wege der Negation oder Remotion abgestreift und das Residuum viâ eminentiae in's Unendliche gesteigert werden. Erreichen wir auf diesem Wege zwar eine Verunendlichung des Endlichen und eine immer vollkommnere Annäherung an das Unendliche, dieses selbst aber nicht, so müßen die negativen Prädicate zu den positiven hinzugenommen und beide in Eins verbunden werden. Also erreichen wir zwar in jedem Eigenschaftsbegriff der beiden Reihen, in welche der allgemeine Gottesbegriff auseinander geht, annähernd eine wahre Erkenntniß Gottes;

aber auf eine höhere und die höchste uns mögliche Stufe bringen wir sie doch erst alsdann, wenn wir zu den negativen Prädicaten den auf Seite der positiven liegenden Inhalt, und zu den positiven die auf Seite der negativen Prädicate liegende Form hinzubringen, nur darf man darüber nicht übersehen, daß jedem negativen Begriff für sich und auf seinem eigenen Boden ein positiver Inhalt geschöpft, und eben so jedem positiven Begriff unabhängig von den negativen die ihm nothwendige Form gegeben werden kann: beide Weisen die göttlichen Eigenschaftsbegriffe zu bestimmen, müßen anerkannt, und als sich ergänzend betrachtet und behandelt werden.

Die von Strauß [1]) gegen die sg. Wege der Erkenntniß Gottes erhobenen Bedenken verdienen keine weitere Beachtung, da sie nicht einmal von einer richtigen und klaren Einsicht in ihren Zusammenhang hergeleitet, und eben deßhalb nur als abgerissene Bemerkungen vorgetragen sind. Dagegen möchte es nützlich sein hier noch anzuführen, daß wenn die Alten bald nur von zwei Wegen, dem der Causalität und dem der Negation, bald von dreien reden, indem sie den der Remotion beifügen, dieß darin seinen Grund hat, daß entweder die Entstehung der Eigenschaftsbegriffe überhaupt und ihre Verbindung untereinander gemeint ist, wofür es nur jene zwei Wege gibt, oder die Behandlung und Ausführung der einzelnen Eigenschaftsbegriffe, wo bei den positiven wie bei den negativen Prädicaten alle drei in Anwendung kommen, nur in umgekehrter Ordnung und auf verschiedene Weise.

Kuhn.

1) A. a. O. S. 536 f.

II.

Recensionen.

Geschichte der Regierung Ferdinand's und Isabella's der Katholischen von Spanien. Von William H. Prescott. Aus dem Englischen übersetzt. Zwei Bände gr. 8. Leipzig, bei Brockhaus 1842. Pr. 10 fl. 30 kr.

Die Regierung Ferdinand's und Isabella's bildet eine der wichtigsten Epochen in der Profan- und Kirchengeschichte Spaniens. Ungefähr achthalbhundert Jahre vor der Thronbesteigung dieses merkwürdigen Herrscherpaares hatten die Mauren durch die Schlacht von Xeres de la Frontera (711) die pyrenäische Halbinsel erobert, und nur eine kleine Schaar der Westgothen unter dem königlichen Prinzen Pelayo, konnte in den nördlichen Gebirgen Freiheit und Unabhängigkeit retten und bewahren. Die ganze übrige Nation kam unter sarazenische Herrscher, die nun in Cordova den glänzenden Thron des schönen und blühenden Chalifates aufschlugen. Dieselbe hispanische Stadt,

die frühzeitig in der Geschichte des Christenthums sich einen Namen erwarb und schon im Anfange des 4ten Jahrhunderts einen Hosius auf dem bischöflichen Stuhle sah, war jetzt der Sitz eines Nachfolgers des falschen Propheten aus Mecca geworden, und die ganze spanische Kirche, einst an Martyrern und Synoden so reich und so blühend, mußte nun dem Islam sogar ihre Duldung verdanken. War auch der kirchliche und politische Druck, den die siegreichen Araber ausübten, immerhin noch ziemlich gemäßigt; so waren doch die Westgothen in ihrem eigenen Lande und zur eigenen Schmach die Knechte ungläubiger Fremdlinge geworden. Wohl entrißen die Nachkommen der Gefährten Pelayo's von ihren asturischen Gebirgen aus nach und nach den Mauren wieder manchen Theil des väterlichen Besitzes, wohl hatten sich aus diesen Eroberungen mehrere christliche spanische Königreiche wieder gebildet, wohl stürzte durch innere Parteiung im eilften Jahrhundert das Chalifat von Cordova zusammen, um in eine Menge kleiner Fürstenthümer zu zersplittern, wohl hatten die christlichen Waffen eines Cid und anderer ruhmreichen Feldherrn manches dieser kleinen maurischen Reiche erobert; aber noch immer stand fest im Süden der Halbinsel, im spanischen Paradiese, das maurische Königreich Granada, als eine große Denksäule der Schwäche und Schande Hispaniens.

Die Uneinigkeit unter den christlichen Herrschern hatte bisher mehr als eigene Stärke der Mauren den Besitz dieses Reiches bewahrt und erhalten; da vermählten sich im Jahre 1469 die Erbin Castilien's, Isabella, mit dem Thronfolger Ferdinand von Aragon, wodurch die beiden größten

spanischen Staaten, welche fast sämmtliche andere schon in sich aufgenommen hatten, verbunden und beiderseitig so gekräftiget wurden, daß es jetzt weder an Lust noch an Stärke gebrach, die ganze Hinterlassenheit der Väter wieder zu erobern, und die auf den Gefilden von Xeres erlittene Schmach wieder auszutilgen. In der That ward nun auch Granada nach langjährigem Kriege erobert, im Anfange des Jahres 1492 völlig besiegt, das Königreich der Mauren in Spanien gänzlich umgestürzt, und mit Castilien auf immer verschmolzen.

Dieses erste große Ereigniß unter der Regierung Ferdinand's und Isabella's sollte alsbald die nächste Veranlassung einer noch größeren Begebenheit werden, der an welthistorischem Interesse wenige andere in allen Jahrtausenden gleichstehen. Erfreut nämlich über ihr Glück gegen die Mauren verwilligte die hochsinnige Isabella dem Christoforo Colombo 1492 jene kleine Flotille, womit er den größten aller Welttheile entdeckte, und dem spanischen Reiche jene ungeheure Ausdehnung zu geben begann, daß darin, wie Carl V. sagte, die Sonne nie untergieng.

Neben dem größten Seefahrer hatte Spanien unter Ferdinand und Isabella auch den größten Feldherrn jener Zeit, den Gonsalvo de Cordova (el gran Capitán), der für seinen Herrn das Königreich Neapel glücklich eroberte und trefflich verwaltete. Aber auch in einem dritten Welttheile sollten jetzt die spanischen Wappen aufgepflanzt werden, nämlich in Afrika. Von hier aus hatten die Mauren einst Spanien erobert, und noch in den neuesten Zeiten zerstörende Einfälle und Raubzüge in die Küstenländer der

Halbinsel gemacht, tausende von Christen in die härteste Sklaverei geschleppt, und an dem Kampfe Granada's gegen Ferdinand und Isabella thätigen Antheil genommen. Dafür wurden sie jetzt in Afrika selbst von den spanischen Waffen heimgesucht, welche der kluge, energische und glaubenseifrige Erzbischof Ximenes wie zu einem neuen Kreuzzuge um sich gesammelt hatte. So ward 1505 von den Spaniern der wichtige Hafen Mazarquivir, ein furchtbares Seeräuberneſt, und bald darauf die starke und große Festung Oran erobert, welche der Hauptmarkt der Mauren für den levantischen Handel, und eine ihrer wichtigsten Besitzungen auf der afrikanischen Küste gewesen war.

Um aber endlich der Erhebung und Vergrößerung Spaniens vollends die Krone aufzusetzen, vermählten Ferdinand und Isabella ihre Tochter Johanna mit Philipp, dem Sohne des deutschen Kaisers Maximilian I, aus welcher Ehe im Jahre 1500 Carl V. geboren ward, der nun das Erbe seiner beiderseitigen Großeltern, alle spanischen und östreichischen Länder verband und seinen Scepter über eines der größten Weltreiche ausstreckte.

Mit Ferdinand und Isabella beginnt demnach für Spanien die Zeit seiner höchsten Macht und ausgedehntesten Größe. Aber auch im Innern entfaltete sich jetzt dieses Reich zu einer bisher nicht gekannten Ordnung und Festigkeit. Die Finanzen wurden geregelt, die Erhebung der öffentlichen Abgaben von jenen Chikanen, die noch drückender als die Steuern selbst sind, befreit; die Macht des Thrones ward gefestigt und erhöhet, die Gesetzgebung geregelt, die Gerichtsverfassung tausendfach verbessert, das

Fehdewesen der Großen verpönt, das den ganzen Staatsorganismus gefährdende Uebergewicht der Granden gemindert, die Niedrigen in Besitz und Rechten geschützt, Handel und Künste, Wissenschaft und Sittlichkeit zu neuer Blüthe gebracht. Alles das war namentlich das Werk der beiden Herrscher selbst, unter denen Isabella an Energie und Klugheit ihrem Gemahl gleichstehend, an hochsinnigen Gedanken, Tugenden und Liebe zum Volke ihn noch weit übertraf. Neben und mit ihnen waren es aber auch die beiden Cardinäle und Großkanzler, Mendoza und Ximenes, welche das Glück und den Ruhm Spaniens, seine Wohlfarth und Ehre nach Innen und Außen, nach besten Kräften unermüdet förderten, und von denen jeder Einzelne vielleicht mehr Tüchtigkeit und Tugend besaß, als damals und später die Minister mancher Reiche allzumal.

So bildet die Regierungszeit Ferdinand's und Isabella's, wenn sie auch ihre Schattenseiten hat, wie die Einführung der neuern, oder Staatsinquisition, sowie das gewaltsame Verfahren gegen Juden und Mauren, dennoch die schönste, ansprechendste und wohlthuendste Partie in der ganzen spanischen Geschichte, und hat darum auch zu verschiedenen Zeiten ihre Historiographen gefunden. Der neueste unter diesen ist der Nord-Amerikaner Prescott, der durch Hülfe von vier Diplomaten, amerikanischen und spanischen eine Menge noch ungedruckter Dokumente und ganzer Werke, die sonst für Jedermann in den spanischen Archiven vergraben lagen, zu benützen vermochte. Hiemit, aber auch mit vieler allgemeiner, historischer und klassischer Bildung ausgerüstet und in der Kunst der Darstellung wohl

gewandt, hat der Verfasser nach mehr als zehnjähriger, mühsamer Arbeit ein in der That sehr gutes Werk im Spätjahre 1837 zu Tage gebracht, welches schon binnen Jahresfrist drei Auflagen erlebte, und nun bereits deren fünf zählt. Es war darum kein unglücklicher Griff des anonymen Uebersetzers, auch dem deutschen Publikum diese interessante Schrift zugänglicher zu machen, wie denn zugleich der Verleger seine merkantilische Achtung vor dem Buche durch eine — für Deutschland — glänzende Ausstattung bethätiget hat.

Uebrigens sind wir mit diesem Lobe nicht gemeint, an dem vorliegenden Werke Jegliches gutzuheißen, müßen im Gegentheile behaupten, daß der Verf. nicht unmerkliche Fehler sich habe zu Schuld kommen lassen.

So sorgfältig auch Prescott die spanische Staatsverfassung mit Benützung alles vorhandenen Materials zu untersuchen bestrebt war, so sind ihm doch gerade einige der tüchtigsten Schriften hierüber, wahrscheinlich weil sie in Deutschland verlegt wurden, gar nicht zur Kenntniß gekommen; ich meine Lindau's Untersuchungen über die ständische Verfassung in Aragonien und Castilien, in seinen Darstellungen aus der Geschichte von Spanien (1812), deßgleichen Dr. Schmidt's Geschichte Aragoniens im Mittelalter (1828) und die Abhandlung von Gervinus über die innere Geschichte von Aragonien, in seinen historischen Schriften (1833). Noch unverzeihlicher ist es, daß sogar in den spätern Ausgaben weder das Werk von Louis Viardot, Etudes sur l'histoire des institutions, de la litterature, du théatre et de beaux-arts en Espagne (Paris

1835), noch dessen Essai sur l'histoire des Arabes et des Maures de Espagne, ja auch nicht die Papiers d'état du Cardinal de Granvelle, zu der berühmten Collection de documents inédits gehörend, benützt worden sind, obgleich z. B. letzteres Werk eine Reihe für die Regierung Ferdinands von Spanien interessanter Briefe enthält, von denen früher nur einzelne, z. B. von Flechier in seiner Geschichte des Cardinals Ximenes, veröffentlicht worden waren.

Ob auch der Uebersetzer wegen Nichtbenützung der genannten Werke rc. einen Vorwurf verdiene, mag dahin gestellt bleiben, ich glaube aber, daß in seinem Falle mancher Andere in besonderen Noten auf das vom Verfasser Uebersehene mit Recht aufmerksam gemacht haben würde.

Ein zweiter Vorwurf trifft den H. Prescott wegen seines befangenen Urtheils über alle kirchlichen Fragen und Verhältniße. Der sonst so umsichtige Mann begnügt sich, den Katholicismus aus Villers, Llorente und Ihresgleichen kennen zu lernen, und schreibt gerne dem Letzteren nach, obgleich er selbst seine Unrichtigkeiten und Uebertreibungen öfters eingestehen muß; unbedenklich legt er den Maßstab seiner Zeit und seines Standpunctes an jene Zeit und ihre Erscheinungen, ist darum für Würdigung mancher hohen und begeisterten Persönlichkeiten ächt „nordamerikanisch" gar nicht empfänglich, nennt z. B. den hl. Dominikus geradezu, „wahntoll", und schiebt den katholischen Missionären die unsinnige Meinung zu, die Taufe reinige den Menschen gewaltsam und magisch sogar vom

Unglauben u. dgl. Er kann es gar nicht begreifen, wie ein Beichtvater sich unterstehen kann, zu sitzen, während die Fürstin auf den Knieen ihm ihre Sünden bekennt, und ist bei jedem Zwiste zwischen der spanischen Regierung und dem römischen Stuhle ohne alle Untersuchung der canonischen Gründe schnell damit fertig, von seinem protestantischen Dreifuße aus verdammende Orakelsprüche gegen Rom erschallen zu lassen. Dieser sein aufgeklärter Eifer verleitete ihn öfters, die ganz nahe liegende Wahrheit gar nicht zu bemerken. So verweist er zum Belege dafür, daß schon im alten gothischen Reiche die Juden unrechtmäßig verfolgt worden seyen, auf den Canon der 17ten Synode von Toledo, wodurch alle spanischen Juden im J. 694 zur Knechtschaft verurtheilt worden seyen. Ich will nichts davon sagen, daß wer so citirt, wie hier der Verfasser, und nicht einmal die Zahl des betreffenden Canons angiebt, als hätte die Synode nur einen einzigen erlassen, leichtlich dem Verdachte, die Synodalakten gar nicht gelesen zu haben, sich aussetzt. Hat aber Prescott den Canon 8 wirklich selber gelesen, so hätte er mit der für einen Historiker geziemenden Treue nicht verschweigen sollen, daß eine Verschwörung der spanischen Juden gegen das Leben des Königs Egica und gegen die Ruhe des Staats eine so harte Maßregel gegen sie hervorgerufen hat [1]).

Ein noch schlagenderes Beispiel jener bis zur Blindheit gesteigerten Befangenheit liefern die Bemerkungen des Ver-

---

1) Harduin Coll. Conc. III, p. 1816. und Walch, Historie der Kirchenversammlungen S. 444.

fassers auf S. 280 und 281 des ersten Bandes. Er will hier zunächst die Inquisition lächerlich machen, daß sie aus verschiedenen an sich gleichgültigen Dingen bei Convertiten aus dem Judenthume den Verdacht eines Rückfalls erschlossen habe. Aber in der That hat er dadurch nicht die Inquisition, sondern nur sich selbst lächerlich gemacht, denn fürwahr setzt sich ein kürzlich getaufter Jude im höchsten Grade dem Verdachte des Rückfalls aus, wenn er den Sabbat wieder feiert, nach spezifisch jüdischer Art einen Leichnam behandelt, seinen Kindern jüdische und nicht christliche Namen beilegt. Gerade in letzterem Punkte will Prescott den Gipfel der Willkühr und perfider Inconsequenz entdeckt haben, da ja ein Gesetz Heinrichs II. den Juden bei den schwersten Strafen verbot, ihren Kindern christliche Namen zu geben. Er hat jedoch dabei nur das übersehen, daß dieß Verbot den Juden, nicht aber den neugetauften Christen gilt, und letztere so gut als irgend ein anderer Christ ihren Kindern christliche Namen geben durften und mußten.

Aber auch abgesehen von diesen auf kirchliche Verhältnisse sich beziehenden Irrthümern ist mir bei Durchlesung des Werks noch eine Anzahl anderer Verstöße aufgefallen, die wir zum Theil durch das alte quandoque bonus dormitat Homerus entschuldigen wollen. So wird S. 323, Thl. I. auf einer Seite, im Texte gesagt, der gelehrte Maure Averroes sey mit der griechischen Sprache „völlig unbekannt" gewesen, während uns im Widerspruche hiemit die beigegebene Note versichert, er habe einige philosophische Werke des Aristoteles aus dem Griechischen ins

Arabische übersetzt. Prescott verweist hiebei auf Bayle's Lexicon; aber Bayle hat nicht blos, wofür ihn der Verfasser citirt, das nachgewiesen, daß schon vor Averroes lateinische Uebersetzungen des Aristoteles vorhanden waren, sondern auch zu erhärten gesucht, daß die Nachricht Herbelot's, Averroes habe aus dem Griechischen übersetzt, völlig unrichtig sey. Aus demselben Artikel Bayle's hätte auch entnommen werden können, daß Ludwig Vives die Bezüchtigung der Unwissenheit rc. gegen Averroes in der That in Umlauf gebracht hat, nicht blos gebracht zu haben scheint.

Auf S. 111. Thl. I. steht unrichtig Heinrich V statt Heinrich IV, Seite 139 Not. 13 irrig Johann I statt II, Seite 167 König Ferdinand statt Johann, S. 172 wird Johanna eine Schwester statt Nichte Isabella's genannt, auf S. 211 wird die Zahl der in der Schlacht bei Toro gefallenen und gefangenen Portugiesen auf 12000 statt 2000 angegeben [1]), S. 488 die Eroberung von Granada (1492) fälschlich hundert Jahre nach der Einnahme Constantinopels (1453) angesetzt, während doch nicht 40 Jahre zwischen beiden Ereignissen liegen, S. 473 Not. 3. wird behauptet, der letzte Mauren König, Abdallah oder Boabdil habe während seiner Gefangenschaft in Loja eine gewisse Verbindlichkeit gegen Spanien eingegangen, während er doch in der Festung Porcugna gefangen saß und den Vertrag mit Ferdinand in Cordova schloß [2]), wahr-

1) Vgl. Ferreras, Histor. v. Spanien. VII Band 11ter Theil S. 490.

2) Vgl. Ferreras, VII, 11. S. 621. 625.

scheinlich aber nicht schon damals, sondern erst 4 Jahre später 1487, nicht in Loja, sondern in Granada, auch nicht in Gefangenschaft, sondern in Freiheit das fragliche Versprechen gab, seine Hauptstadt Granada unter gewissen Bedingungen den christlichen Herrschern zu überliefern [1]).

Diese Belege mögen für unsere Behauptung genügen, und wir fügen darum nur noch bei, daß das Register leider vielfach mangelhaft ist, und auch der Uebersetzer einigemal offenbar den Sinn nicht richtig getroffen oder undeutsch ausgedrückt hat.

Hefele.

---

1. Kirchenhistorischer Atlas von den ersten Zeiten der Ausbreitung des Christenthums bis zum Anfang des XVI. Jahrhunderts. Von J. E. Th. Wiltsch. Gotha bei Perthes. 1843. groß Fol. Pr. 5 fl. 15 kr.
2. Kirchliche Statistik oder Darstellung der gesammten christlichen Kirche nach ihrem gegenwärtigen äußern und innern Zustand. Von Dr. Julius Wiggers, der Theol. Lic. und außerord. Prof. auf der Universität Rostok. Erster Band. Hamburg und Gotha, bei Fr. u. Andr. Perthes. 1842. XVI u. 303 S. in 8. Pr. 2 fl. 6 kr.

Schon als Student hat H. Wiltsch zu Halle den Fr. Herm. von Kruse in Herausgabe seines bekannten histo-

1) Vgl. Ferreras VIII Bd. 11 Thl. S. 78. Anm.

risch-geographischen Atlasses als Amanuensis unterstützt, und so die beste Gelegenheit gehabt, einerseits tüchtige theoretische Studien in Geographie und Geschichte zu machen, andererseits aber auch praktisch im Zeichnen der Karten u. d. gl. sich zu üben und zu bilden.

In dieser Lage, Umgebung und Beschäftigung faßte er bald den Entschluß, einen kirchenhistorischen Atlas zu bearbeiten, mit dessen Ausführung er sofort eine Reihe von Jahren sich beschäftigte. Das Ergebniß dieser Studien und Bemühungen liegt nun in fünf großen Karten und 13 Nebenkärtchen, welche zusammen den Atlas bilden, vor unsern Augen.

Die erste Tafel stellt die den Alten bekannte Welt von den Zeiten der Apostel bis zum Jahre 311 dar, und zeigt die damalige Ausbreitung der drei großen Religionen: der christlichen, jüdischen und heidnischen. Nebstdem sind noch weiter durch Colorirung drei Klassen von christlichen Ländern und Städten unterschieden, nämlich

a) solche, welche schon in den apostolischen Zeiten gläubig wurden,
b) solche, die es zwischen den Jahren 100—311 geworsind, und
c) solche, deren Bekehrung erst in die folgende Periode, nach 311 fällt.

Ueberall sind die Bisthümer jener alten Zeit angegeben und ihr größeres oder geringeres hierarchisches Ansehen durch besondere passende Zeichen angedeutet worden.

Die Nebenkarte stellt Palästina zur Zeit Jesu und der Apostel dar, und verdient, wie der allen Blättern beigege-

bene erklärende kurze Text gebührendes Lob. Dagegen müssen wir es tadeln, daß nicht auf einer zweiten Nebenkarte, wozu doch Raum genug auf diesem Blatte gewesen wäre, eine Uebersicht der Missionsreisen des Apostels Paulus gegeben worden ist.

Das zweite Blatt zeigt uns das Terrain der Kirche im Anfange des 7ten Jahrhunderts vor Entstehung des Islam. Durch verschiedene Farben sondern sich dießmal die Patriarchalgebiete von Rom, Constantinopel, Alexandrien, Antiochien und Jerusalem von einander ab. Eine andere Farbe bezeichnet jene Diözesen, die zu keinem Patriarchalsprengel gehörten, und auch die Gegenden und Städte der Nestorianer und Jakobiten oder Monophysiten, sowie die noch vorhandenen heidnischen Distrikte sind durch besondere Colorirung angedeutet; nur Schade, daß einige Farben, namentlich die orangegelben nicht gehörig von einander abstechen, und darum bei der Benützung der Karten manchen Zweifel erregen. Von den beiden Nebenkarten aber stellt die eine die Bisthümer Mittelitaliens ums J. 622, die andere die damaligen Kirchenprovinzen von Arles, Vienne und Ebredunum (Embrun) dar.

Daß auf dem Hauptblatte Besancon als Suffraganstuhl von Trier erscheint, ist richtig; mit dem gleichen Rechte aber ist es auf der dritten großen Karte als Metropolitane verzeichnet, und Herr Wiltsch hat nur gegen sonstige Gewohnheit versäumt, in den beigegebenen Erläuterungen den Grund und die Zeit dieser Veränderung anzugeben. Einen wirklichen Fehler dagegen habe ich bei Macedonien entdeckt. Seit Diocletian war diese Provinz in zwei Re-

gionen getheilt, Macedonia I. mit der Hauptstadt Thessalonich, und Macedonia II. oder salutaris mit der Hauptstadt Stobi. Diese Unterscheidung von zwei Macedonien war nun auch in die Hierarchie aufgenommen worden, auf unserer zweiten Haupkarte aber erscheint nur ein Macedonien, nämlich die salutaris, und es ist das Wort salutaris gerade im Süden Macedoniens verzeichnet worden, während doch dieser Theil gerade der nördliche, und Macedonia prima das südliche und größere Land war, wie aus Tafel's Thessalonica etc. p. 37. sattsam hervorgeht. Sofort kann ich aber auch damit nicht einverstanden seyn, daß die Kirchenprovinzen Mailand und Aquileja geradehin als sui juris bezeichnet worden sind, denn wenn sie auch gewissermaßen eine Unabhängigkeit von dem Patriarchen von Rom sich zu erhalten strebten, so haben sie doch die Subjektion unter dem römischen Pabst nicht in Zweifel gezogen, wie, um nur Eines zu sagen, aus der Geschichte Rufin's und des Origenistenstreites sichtlich hervorgeht.

Die dritte Hauptkarte stellt die Lage des eilften Jahrhunderts, unmittelbar vor Gregor VII dar. Viele ehemals christliche Länder und Bisthümer sind jetzt in den Händen der Mahomedaner, während sich im Norden Europa's und selbst bis Grönland hin das Terrain der Kirche bedeutend erweitert hat. Rom und Constantinopel haben sich getrennt, die Patriarchate Alexandrien, Jerusalem und Antiochien sind zu einem Minimum herabgesunken, und zu den Nestorianern und Monophysiten sind noch die monotheletischen Maroniten hinzugekommen. Alle diese statistischen Veränderungen sind mit vielem Fleiße auf dem Hauptblatte

verzeichnet. Die erste Nebenkarte aber stellt die Kirchenprovinzen im Reiche Carl's des Großen zur Zeit seines Todes J. 814 dar, während auf der zweiten der Kirchenstaat und die italienischen Kirchenprovinzen abgebildet sind.

Das vierte Hauptblatt ist der Zeit Innocenz des Dritten und des lateinischen Kaiserthums in Constantinopel zugewiesen. Ganz Griechenland, Macedonien und Thracien, Cypern, Cilicien und die Ostküste des mittelländischen Meeres sind wieder mit der römischen Kirche verbunden, während die schismatische griechische Kirche außer Rußland nur mehr einen Theil Kleinasiens inne hat. Jakobiten, Nestorianer und Maroniten dauern fort in den Ländern der Mahomedaner, welche jetzt schon den größten Theil von Kleinasien besitzen und Constantinopel immer näher rücken, dagegen im Westen aus Spanien immer weiter verdrängt werden (Zeit des Cid Campeador † 1099). In den Erläuterungen zu diesem Blatte, S. 20., wird gesagt, in Folge des lateinischen Kaiserthumes zu Constantinopel und während dessen sechzigjährigem Bestand sey es gekommen, ut ne unus quidem episcopus ritus Graeci tota dioecesi Romana per Orientem reperiretur. Es ist aber gänzlich unrichtig, daß in dem den Lateinern unterworfenen Griechenland kein Bischof griechischen Ritus gewesen, im Gegentheil hat es sehr viele griechische unirte Bischöfe noch immer gegeben, und P. Innocenz III hat ausdrücklich verlangt, daß in Sprengeln, wo nur Griechen wohnten, griechische Bischöfe eingesetzt werden müßten, wie denn auch der im Jahre 1207 zwischen ihm und dem Kaiser Heinrich v. Constantipel abgeschlossene Vergleich wörtlich festsetzt, daß

den Griechen ihre Gebräuche und einheimischen Bischöfe belassen werden sollen, nur müßten diese vom Schisma zur Union übertreten [1]). Wie die griechischen Bischöfe, so blieben auch die griechischen Priester, wenn sie sich die Union gefallen ließen, in ihren Aemtern, und der griechische Ritus ward so wenig verdrängt, daß er vielmehr in jenem Reiche, numerisch genommen, der vorherrschende war, während in gar vielen Ortschaften des Kaiserreichs gar kein lateinischer Ritus statt hatte [2]).

Die drei Nebenkarten des vierten Blattes stellen a) die bedeutenderen Klöster und jene Orte Frankreichs dar, wo Concilien zwischen den Jahren 814—1216 gehalten wurden, b) insbesondere die Kirchenprovinzen Rheims und Sens, und c) das Erzbisthum Hamburg=Bremen mit dem exemten Bisthum Camin und einem Theile von Mainz, Magdeburg und Gnesen.

Das fünfte und letzte Blatt ist dem Anfange des 16ten Jahrhunderts oder der Zeit unmittelbar vor dem Auftreten Luthers zugewiesen, enthält aber bei Spanien einige schwer zu verzeihende Unrichtigkeiten. Es ist ja in hohem Grade bekannt, daß nach Besiegung der Mauren im J. 1492 Granada zum Erzbisthum erhoben, und ihm die Suffraganstühle Guadix und Almeria untergeordnet wurden [3]), während auf unserer Karte Granada nur als

---

1) Vgl. Raumer, Gesch. der Hohenst. Bd. 3. Buch 6, Hpstst. 7. S. 238. Hurter, Innocenz III, Bd. 2. S. 33.

2) Vgl. Hurter, a. a. O. u. S. 357.

3) Raynald ad ann. 1493. n. 14.

einfaches Bisthum und sammt Guadix zur Provinz Sevilla gehörig dargestellt, Almeria aber gar nicht als Bisthum aufgeführt wird. Nicht minder irrig wird Valencia als Suffraganstuhl von Tarragona auf der Karte angeführt, während doch P. Innocenz VIII kurze Zeit vor seinem Tode (1492) diese Kirche zur Metropole erhoben und ihr die 3 Bisthümer Majorka, Segorbe und Orihuela unterstellt hatte [1]).

Weitere Fehler erinnere ich mich nicht bemerkt zu haben.

Die 5 Nebenkarten dieses Blattes stellen a) das südwestliche Frankreich, b) den Kirchenstaat und die benachbarten italischen Diözesen, c) die Bisthümer Preußens seit 1243; d) die Klöster der Diözese Camin an der Ostsee, und e) die Klöster der Diözesen Minden, Paderborn, Hildesheim und Halberstadt dar.

Bei dieser Gelegenheit erlaube ich mir auch auf die Blätter 11, 22, 29, 33 und 40 des schönen, gleichfalls bei J. Perthes erscheinenden historischen Atlasses von K. v. Spruner aufmerksam zu machen, welche a) die kirchliche Eintheilung Deutschland's bis ins 16te Jahrhundert, b) die der Ostseeländer und die Ordensgebiete Preußen und Livland bis zur Reformation, c) die kirchliche Eintheilung Frankreichs, die ältere auf dem Hauptblatte, die spätere auf der Nebenkarte, d) die ältere kirchliche Eintheilung der britischen Inseln auf dem Hauptblatte, die jetzige Einthei-

1) Ferreras, Gesch. von Spanien, 8. Band. II. Thl. §. 241. S. 135 f.

lung der Hochkirche in England auf dem Nebenblatte, und e) die kirchliche Eintheilung der pyrenäischen Halbinsel darstellen. Nicht nur diese 5 Blätter übrigens, sondern der ganze Sprunersche Atlas ist ein treffliches Erleichterungsmittel für das Studium der Kirchengeschichte.

Um jedoch auf Herrn Wiltsch wieder zurückzukommen, müßen wir noch bemerken, daß er auch ein Handbuch der kirchlichen Geographie und Statistik von den ersten Zeiten der Ausbreitung des Christenthums bis zum Anfange des 16ten Jahrhunderts herauszugeben gedenkt, dessen baldiges Erscheinen wir mit dem Beisatze wünschen, er möge nicht mit dem sechzehnten Jahrhunderte abschließen, sondern die Darstellung bis auf die gegenwärtige Zeit fortführen, um somehr, als uns noch immer ein gutes Handbuch der kirchlichen Geographie und Statistik fehlt.

Es hat zwar in neuester Zeit Herr Wiggers den ersten Band eines Handbuches dieser theologischen Disciplin veröffentlicht, aber damit das vorhandene Bedürfniß so wenig befriedigt, daß sein Buch in der That kaum Beachtung verdient. Der Statistiker vor allem muß nach Objektivität und getreuer, wahrheitgemäßer Schilderung und Abbildung der kirchlichen Zustände streben, Wiggers aber hat Zerrbilder geliefert, wie sie nur, um das Gelindeste anzunehmen, einem kranken Auge erscheinen konnten. Referent ist in einem Lande geboren und aufgewachsen, wo fürwahr das Ohr des Katholiken nicht an Schmeicheleien gewöhnt wird, hat ein gut Theil der protestantischen Literatur auch vom gröbsten Schrott und Korn kennen gelernt,

und schon manche salbungsvolle Reformationspredigt gehört und gelesen; aber eine so groteske Entstellung des katholischen Systems, und eine so faßelnde, windige und blinde Lobhudelei des Protestantismus ist ihm seines Wissens noch niemals begegnet. Wie weiland der edle spanische Ritter sieht der norddeutsche Doktor in der katholischen Kirche lauter Ungeheuer, Riesen und Schreckgestalten, während ihm andererseits nichts als Edelfräulein und Princessinnen erscheinen. Auf der „Höhe" seiner protestantischen Warte, wie er sagt, hat er einige Aehnlichkeit mit seinem Ahnherrn auf Wartburg, indem auch seinem kranken Auge überall der Teufel erscheint, wenigstens in der katholischen Kirche, und auch er gegen den vermeintlichen Pferdefuß das volle Dintenfaß als modernen Exorcismus gebraucht. Und wiederum wie Luther hat auch er sich in den Junker Jörge verkleidet, der dießmal den katholischen Drachen auf der Flur der Statistik zu erlegen sich rühmet. Nur Schade, daß der edle Ritter blos auf dem Gänsekiel reitet, und statt den Feind zu erlegen, ihn unmächtig nur mit Geifer bespritzt.

Nachdem in der Kirche, sagt Wiggers, „Satans Reich" aufgerichtet war, da „erbarmte sich der Herr und König seiner Braut", „der Ehrentag der Deutschen" erschien mit Luther und Zwingli, und es „glänzte wiederum der Tempel des heiligen Geistes unter den wiedergebornen Nationen". So lesen wir S. 49. 50 und 93, und danken vor Allem für die christliche Toleranz und evangelische Liebe, die in dem Ausdrucke „Satans

Reich" liegt. Wegen des „Ehrentages" sofort haben wir freilich einige Bedenken, wenn wir an die berüchtigten Verbindungen der alten Protestanten mit den Nationalfeinden und an die schönen Provinzen uns erinnern, die durch die Kirchenspaltung dem deutschen Reiche verloren gegangen sind. Auch das maßlose Unheil, welches der dreißigjährige Krieg und der „fromme" Gustav Adolph über unser Vaterland gebracht haben, taucht in der Erinnerung auf, um ein lebendiges Bild von dem protestantischen Ehrentag in uns zu erzeugen.

Doch wenden wir unsere Blicke von diesem unerfreulichen Punkte hinweg zu dem wiedererstandenen „Tempel des heiligen Geistes"! Schon stehen wir im Begriffe, dessen neue Priester und Vestalinnen wegen ihrer seltenen Tugend und ihres heiligen Wandels selig zu preisen; da fällt unglücklicher Weise die Aufschrift des neuen Tempels: „gute Werke sind der Seligkeit schädlich", uns in die Augen, und einige Reminiscenzen aus der Geschichte und den eigenen Schriften Luthers zerstören den schönen Traum jenes idyllischen Lebens. Vielleicht ist nun auch der Verfasser so gütig, zu seiner Privaterbauung den Tugendspiegel der ersten Bekenner des „geläuterten Christenthums" zu betrachten, welchen Bretschneider im Reformationsalmanache (1817. S. 212 ff.) aufgestellt hat; daß seine Anhänger „zuchtloser" geworden seien, als „unter dem Pabstthum", darüber hat ja bekanntlich Luther selbst zu wiederholten Malen geklagt, und wer nicht absichtlich sein Auge verschließt, um von einem neuen Tempel des heiligen Geistes zu träumen, muß

es mit Luther bekennen, daß wenn in den Neugläubigen je ein Teufel ausgetrieben war, dafür gewiß sieben andere schon ihren Einzug gehalten hatten.

Große Geister sind erfinderisch; darum begnügt sich Wiggers nicht, die katholische Kirche, gleich andern Polemikern seiner Art, blos des Pelagianismus zu bezüchtigen, sie ist ihm vielmehr, horribile dictu, auch nestorianisch. Zwar haben das dritte und vierte allgemeine Concil und verschiedene Päbste den Nestorianismus mit dem Anatheme belegt; aber was kümmert sich so ein Doktor um Synoden und Päbste; er will, daß die katholische Kirche nestorianisch sey, und — sie muß es seyn. Ist aber einmal eine Entdeckung gelungen, dann folgen schnell noch andere nach, und so wird denn der Katholik behende auch des Pietismus und Naturalismus überführt. Der gewöhnliche Sinn dieser Worte will freilich nicht passen, aber ein gewandter Taschenspieler kann ja auch die auffallendsten Verwandlungen machen. „Der Pietismus, sagt Wiggers S. 32., ist jene religiöse Eigenthümlichkeit, welche die Form ohne den Inhalt festhält", die katholische Kirche nun hält, wie der Verf. nicht oft genug versichern kann, blos die Form fest, will blos äußere Andacht, ohne alle innere Bewegung des Gemüths, also ist sie pietistisch. Q. e. d. Ich will nichts davon sagen, daß der historische Pietismus gerade im Widerspruche mit der Wiggers'schen Bestimmung, die innere Christlichkeit im Gegensatze gegen die Erstarrung und Erkaltung des orthodoxen Schullutherthums zu pflegen sich die Aufgabe setzte; aber es gehört doch eine freche Stirne dazu, um behaupten zu

können, die katholische Kirche halte die Form ohne den Inhalt fest. Sie will auch die Form, will z. B. auch äußere Frömmigkeit, aber nie leistet sie dabei auf die innere Verzicht, ist vielmehr in dem guten Glauben, wo eine wahre innere Frömmigkeit vorhanden sey, werde sie nothwendig auch in der Form heraustreten.

Wie recht die katholische Kirche hierin hat, mag Wiggers aus einem Beispiel selber ersehen. Wer nämlich innerlich von collegialischen Gesinnungen erfüllt ist, wird solche wohl auch in Worten und Handlungen bethätigen; wer aber letzteres nicht thut, vielmehr das Gegentheil (gegen Prof. Dr. Krabbe) übt, dem wird Niemand innerliche Collegialität zuzuschreiben irgendwie berechtiget seyn.

Den Naturalismus hielt ich bisher für ein Vorrecht vieler protestantischen Philosophen und Theologen, jetzt aber erfahren wir die neue Bestimmung, daß er jene religiöse Eigenthümlichkeit sey, welche das Uebernatürliche zum bloßen Menschen- und Naturwerk herabsetzt (S. 32.). Weil nun die katholische Kirche dieß thue, insbesondere die Verwandlung des Brodes in den Leib Christi ꝛc. nicht als durch Gottes Kraft gewirkt ansehe, sondern dem Priester eine zur Natur (!) gewordene Wandlungskraft zuschreibe; darum sey sie naturalistisch. — Eine solche Entstellung der katholischen Lehre ist wirklich genial, aber von der Sorte der Genialität, welche an Narrheit grenzt.

Nicht minder streift es an's Unglaubliche, wenn der neue Statistiker (S. 69.) in den katholischen Kirchen auch Sonntags Nachmittags 3 Uhr noch eine Messe halten

läßt. Wer Vesper und Messe nicht unterscheiden kann, sollte doch nicht so unbescheiden seyn, den katholischen Kultus beschreiben zu wollen.

Die Messe, sagt Wiggers weiter (S. 64.), ist das Hauptmittel, „die Heiligen (!) geneigt zu machen“, „in der katholischen Kirche ist gar keine Predigt, oder doch nur eine Predigt des äußerlichen Gesetzes“, und zwar entweder am Ende der Messe, oder gar nicht“, (S. 66. 67.); während des Offertoriums darf die Gemeinde nur ein „wörtlich ihr vorgeschriebenes Gebet“ verrichten (S. 67.); „sie nimmt an der Messe nur einen sehr stumpfen Antheil“ (S. 69.); „das Weihwasser darf nur am Vorabende des Dreikönigfestes geweiht werden“ (S. 73.); die Katholiken halten den Sonntag „nicht sonderlich heilig“ (S. 72.), — wahrscheinlich klagen wirklich alle protestantischen Prediger über zu große Ueberfüllung ihrer Kirchen —; „die meisten Knaben und Mädchen bei den Katholiken heißen Maria, und sie geben ihren Kindern gerne alttestamentliche Namen“ (S. 85.) — ist denn der Bruder Jonathan bei uns zu Hause? — „in der katholischen Kirche kann es keinen wahren Mystiker geben“ (S. 86.) — freilich haben wir blos den Thomas von Kempis und solche Leute, während Andere ihre Mucker haben —; „die katholische Beicht ist ein Hinderniß der Sittlichkeit, da die Sünden so leicht vergeben werden“ (S. 87.) — während es bekanntlich bei der protestantischen allgemeinen Beicht damit so schwer hält —; „der Pabst kann das Unsittliche heiligen“ (S. 58.) —; aber doch hat er noch nie die Entführung der Nonnen am Charfreitag gebilligt!

Wer staunt sofort nicht, wenn er liest, daß gerade gegenwärtig unter den deutschen Katholiken eine große Neigung herrsche, zum Protestantismus überzutreten (S. 46 und 52.), so wie daß die Ruthener erst kürzlich, aus eigener Entschließung und mit Freuden bis auf den letzten Mann, von der katholischen zur russischen Kirche hinübergegangen seyen! (S. 35 u. 294.).

Wirklich, ehe ich dieß Buch gelesen, habe ich nicht geglaubt, daß ein Mensch in ganz Deutschland Solches zu behaupten vermöchte.

Doch, um zum Schluße zu kommen; auf S. 59 wird die katholische Kirche hart angelassen, weil sie nicht wie Luther lehrt, daß durch die Erbsünde ein Stück der menschlichen Natur verloren gegangen sey. In der That, wenn noch viele Bücher der Art, wie das vorliegende, erscheinen, dann muß man zuletzt glauben, daß manchen Leuten wirklich ein Theil der menschlichen Natur abhanden gekommen sey.

Hefele.

---

1. Der Prophet Jeremia. Erklärt von F. Hitzig, der Phil. und der Theol. Doctor, und der letztern öffentlichem, ordentlichem Professor zu Zürich. Leipzig, 1841.

2. Die Bücher Samuels. Erklärt von Otto Thenius, Doctor der Phil., Diaconus und Garnisonsprediger zu Dresden. Leipzig, 1842.

Nro. 1. ist die dritte und Nro. 2. die vierte Lieferung des „kurzgefaßten exegetischen Handbuches zum Alten Testament", wovon die ersten zwei Lieferungen in der Quartalschrift (Jahrg. 1839. S. 108 ff. u. Jahrg. 1840. S. 317 ff.) bereits besprochen worden sind.

Die beiden vorliegenden haben mit einander gemein, daß sie den Bibeltext auf eine äußerst kühne, nicht selten willkührliche, Weise behandeln, und an vielen Stellen ohne Noth bald angeblich Fremdartiges aussondern, bald angeblich Ausgefallenes wieder einfügen, bald sonstige Aenderungen vornehmen, und während sie in dieser Weise überall zu berichtigen und zu verbessern suchen, gerade ihre Grundlagen unsicher machen und verderben. Wenn es daher zwar erfreulich ist, über zwei in jüngster Zeit etwas vernachläßigte biblische Bücher neue Erklärungen zu erhalten, so kann doch diese verwegene Behandlungsweise der Sache ihren Werth in den Augen Vieler und ihre Brauchbarkeit überhaupt nur verringern.

1) Von Seite Hrn. Hitzig's war das berührte Verfahren nichts Unerwartetes; denn dasselbe ist schon bei seinen

frühern in mancher Hinsicht ausgezeichneten exegetischen Arbeiten immer in Anwendung gekommen, und der hebräische Text des Jeremia, gegenüber der alexandrinischen Version, ließ es, bei schon vorhandener Geneigtheit, an vielfachen Anlässen dazu nicht fehlen. Dazu kommt noch, daß hier der Exeget keine wahre Prophetie anzuerkennen und die alttestamentlichen Weissagungen bloß als Aussprüche kluger Berechnung, Vermuthung und Ahnung zu betrachten vermag, die eben so leicht täuschen als in Erfüllung gehen können. Daher kann es auch nicht befremden, daß wir das Buch Jeremia's hier nicht nur in neuer Weise geordnet, sondern auch einem großen Theile nach dem Propheten abgesprochen und andern Verfassern zugeschrieben sehen, bald so, daß diese nur als Ueberarbeiter jeremianischer Abschnitte erscheinen, bald auch so, daß dem Propheten an dem unter seinem Namen Dargebotenen gar kein Antheil mehr bleibt.

Wie sich das Buch Jeremia's, nach Maaßgabe dieses Commentars eingerichtet, ungefähr ausnehmen würde, läßt sich aus Folgendem ersehen. Vieles in demselben rührt vom Verfasser des 2ten Theiles der jesajanischer Weissagungen her oder ist wenigstens von ihm überarbeitet worden, wie z. B. Kap. 10; 25; 26—29; 30; 31; 33, 1—13; Anderes ist von Ezechiel, wie der Schluß von Kap. 33; Anderes von einem frühern Sammler der Weissagungen, wie Kap. 52; Anderes von dem letzten Ordner der ganzen Sammlung, wie 39, 4—10. 13; 48; 50, 41 f. Ausserdem finden sich in dem Buche noch gar viele spätere Zusätze, Aenderungen und Versehen; manches, was der jetzige

hebräische Text hat, haben die alexandrinischen Uebersetzer noch nicht, oder nicht mehr, in demselben gefunden. Endlich war schon die ursprüngliche Sammlung der Weissagungen Jeremia's, die unserer jetzigen Sammlung zu Grunde liegt, so übel geordnet, daß sogar sie nicht einmal den Jeremia zum Urheber gehabt haben kann.

Die Anzahl der Stellen, wo der eine oder andere der vorberührten Fälle Statt finden soll, ist sehr bedeutend, so daß eine eingängliche Beurtheilung derselben nicht Sache dieser Anzeige sein kann. Nur ein einziges Beispiel wollen wir von dem Verfahren des Hrn. Verfs. bei Aussonderung fremdartiger Stücke mittheilen und zwar ohne besondere Auswahl das erste, wo es sich um einen etwas größeren Abschnitt handelt. Kap. 10, 1—16. glaubt Hr. Hitzig in Uebereinstimmung mit Movers dem Jeremia absprechen und dem Verfasser von Jes. 40—66. zuschreiben zu sollen, weil der Abschnitt nur von den Chaldäern reden könne, während Jeremia zur Zeit, wo er denselben verfaßt haben müßte, nur die Scythen im Auge haben könnte, ferner weil Jeremia nicht gegen Furcht vor den Götzen, sondern gegen unvernünftiges Vertrauen auf dieselben hätte eifern müssen, und endlich weil die Götzen auf eine Weise lächerlich gemacht werden, wie es gerade vom Verfasser jenes jesajanischen Abschnittes öfter geschehe, mit dem der fragliche auch im Styl und Sprachgebrauche übereinstimme. — Auf diese Gründe wird jedoch schwerlich Jedermann großes Gewicht legen können. Wenn Jeremia überhaupt nöthig hatte, gegen Götzendienst zu eifern, so mußte er wohl auch Anlaß finden, die Furcht vor den heidnischen Götzen

zu tadeln; denn mit der Meinung, daß die eigenen Götzen helfen können, mußte nothwendig auch die andere verbunden sein, daß die fremden Götzen den Feinden helfen können und somit zu fürchten seien. Von sich selber aber und von aller Prophetie fiel Jeremia dadurch noch nicht ab, daß er solchen Tadel aussprach, und ordnete eben so wenig dadurch die Begebenheiten unter einen andern als theokratischen Gesichtspunkt, sondern bekämpfte vielmehr jene, die solches thun wollten. Sodann die theilweise Aehnlichkeit des Abschnittes mit Stellen im zweiten Theile Jesaja's erklärt sich am einfachsten aus Benützung und Nachahmung. Und der erstgenannte Grund endlich ruht in der Verkennung der hebräischen Prophetie und fällt von selbst weg, wenn man diese nicht als ein bloßes Conjecturiren, sondern als ein sicheres Schauen in die Zukunft vermöge höherer Erleuchtung betrachtet.

Im Uebrigen ist Hrn. Hitzig's exegetische Tüchtigkeit rühmlichst bekannt und ein besonderes Lob derselben, sofern sie sich auch in diesem Commentar sehr vortheilhaft kund giebt, nicht mehr nöthig. Vom rationalistischen Standpunkte aus beurtheilt, von dem er im Sinne des Verfassers auch beurtheilt werden soll, kann derselbe nur als eine sehr vorzügliche Leistung bezeichnet werden.

2. Die Erklärung der Bücher Samuels von Otto Thenius sucht vor allem nach Maaßgabe der alten Uebersetzungen den hebräischen Text in seiner Urgestalt wieder herzustellen. Dieß erscheint als die eine Hauptaufgabe des Buches, während die andere darin besteht, die zahlreichen zum Theil sich widersprechenden Bruchstücke von verschiedenen

Verfassern und aus verschiedenen Zeiten, welche in den Büchern Samuels zusammengereiht sein sollen, von einander zu trennen und die verschiedenen Grade ihrer Glaubwürdigkeit im Einzelnen zu bestimmen.

Der erste Punkt wird auf eine sehr durchgreifende und gegen den überlieferten Text ziemlich schonungslose Weise behandelt. Gleich im ersten Kapitel z. B. ist der hebräische Text nur in sieben Versen in seiner alten Geltung gelassen und dagegen in einundzwanzig Versen mehr oder minder bedeutend, meistens nach Anleitung der alexandrinischen Uebersetzung, geändert worden. Wir wollen nun keineswegs in Abrede stellen, daß diese Uebersetzung auch zur Berichtigung des hebräischen Urtextes gebraucht werden könne; aber sie in dem Grade, wie es hier geschieht, zu solchem Zwecke zu gebrauchen, ist jedenfalls unerlaubt. Dieß wird, abgesehen von den Schicksalen und der jetzigen Beschaffenheit jener Uebersetzung schon daraus vollkommen ersichtlich, daß einzelne der beliebten Aenderungen gleich im ersten Kapitel nicht nur als unnöthig, sondern als unrichtig erscheinen. Dieß ist z. B. sicher der Fall, wenn Hr. Thenius die Worte: (I. 3.) ושם שני בני עלי וג so vervollständigt und verbessert: וְשָׁם עֵלִי וּשְׁנֵי בָנָיו. Denn der Vers spricht von dem gewöhnlichen Opferdienste zu Schilo und den dortigen Priestern, die denselben besorgen; zu diesen gehörte aber Eli wegen seines hohen Alters nicht mehr und konnte daher in dem Verse auch nicht füglich genannt werden. Durch das Schweigen von ihm ist aber begreiflich noch nicht seine Abwesenheit behauptet, und daß man dasselbe nicht etwa in diesem Sinne verstehen dürfe,

zeigt V. 9., der geradezu seine Anwesenheit ausspricht. Die alexandrinische Uebersetzung hat also hier nur eine nutzlose Verdeutlichung, nach der man den Urtext abzuändern keine Befugniß hat. Ebenso erscheint es als unrichtig, wenn I. 24. die Worte: בפרים שלשה in בְּפַר מְשֻׁלָּשׁ geändert werden. Daß nachher nur von einem Stiere die Rede ist, mag allerdings auch die LXX. veranlaßt haben, hier die Einzahl statt der Mehrzahl zu setzen. Aber für einen einzigen Stier wäre das Mehlopfer viel zu groß, dasselbe ist gerade das nicht karg gewählte, einen kleinen Ueberschuß gewährende Mehlopfer für drei Stiere. Hätte nun Elkanah bloß einen Stier darbringen wollen, so hätte er ein um zwei Drittheile kleineres Mehlopfer dazu genommen. Was nun auch immer die nachherige Nennung bloß eines Stieres für einen Grund haben mag, zu einer Textesänderung an der fraglichen Stelle kann sie nicht berechtigen. Befremdend ist auch noch, daß Hr. Th. ebenfalls schon im ersten Kap., nachdem er kurz zuvor erklärt hatte, der Uebersetzer sei bemüht gewesen, „was er im hebr. Texte vorfand, mit diplomatischer Genauigkeit, oder vielmehr religiöser Treue wiederzugeben" (S. XXV.), dennoch für die Worte: *ἀλλὰ στῆσαι κύριος κ. τ. λ.* (I. 23.) den Text präsumirt: אַךְ תָּקִימִי לַיהוָה וג, als ob diese hebr. Worte durch jene griechischen genau übersetzt wären. — Aehnliches ließe sich noch über manche andere in dem Commentar versuchte Verbesserung des hebräischen Textes sagen, und bei den meisten derselben wird man jedenfalls keine wahre Nöthigung zu der gemachten Aenderung zu finden wissen. Wo aber die-

ses nicht der Fall ist, müssen wir die Aenderung um so mehr für unbefugt erklären, als doch der alexandrinische Text noch an zahlreichen Stellen seine eigenen Wege geht und Niemand auf den Gedanken kommen kann, den hebräischen Text zu einer adäquaten Grundlage desselben umzumodeln.

Was sofort die angebliche Zusammensetzung der Bücher Samuels aus disharmonischen Bruchstücken betrifft, so scheint in den hierauf bezüglichen Erörterungen und Bemerkungen der Unterschied zwischen einem bloßen Sammler historischer Fragmente und einem wirklichen Geschichtschreiber mit theilweise wörtlicher Quellenbenützung nicht genug in's Auge gefaßt worden zu sein. Wenigstens schien es dem Ref., daß Hr. Th. den Verfasser unserer Bücher bald unter ersterem, bald unter letzterem Gesichtspunkt anschaue. Vorherrschend zwar wird derselbe nur als ein bloßer Sammler betrachtet, und die Berechtigung dazu in der Disharmonie des Ganzen und in mehreren Widersprüchen zwischen einzelnen Stellen gefunden. Als Geschichtschreiber aber, im Gegensatze zu einem bloßen Sammler, erscheint er doch auch wiederum, wenn z. B. von ihm gesagt wird: „Der Sammler fand diese Geschichte in demselben Buche, wo Cap. IX. 10, 1—16. Cap. XIII. XIV. stand, und schrieb hier den Anfang ab, weil dieser ihm zu den Erwähnungen V. 47—49. zu passen schien, schaltete aber dann aus der anderen Quelle, weil diese sich über das V. 48. Berührte weiter ausließ, Cap. XV. und XVI. ein" (S. 59.). Die Hauptfrage wird nun sein, ob die Bücher Samuels eine im Ganzen chronologisch (wenn

auch ohne chronologische Data) fortlaufende und zusammenhängende Geschichtserzählung enthalten, oder aber aus unzusammenhängenden Notizen über einzelne Personen und Thatsachen bestehen. Wenn Letzteres der Fall wäre, müßte man den Urheber derselben allerdings als einen bloßen Sammler bezeichnen dürfen; wenn dagegen Ersteres Statt fände, so sollte derselbe offenbar nur als Geschichtschreiber angesehen und gewürdigt und bei etwaigen Differenzen oder wirklichen Widersprüchen nur etwa noch die Frage aufgeworfen werden, ob er eine durch und durch verarbeitete, in sich einheitliche und ganz harmonische Geschichtserzählung zu geben beabsichtige, oder mitunter auch verschiedene Notizen über einerlei Thatsachen mittheilen wolle. Da nun auch Hr. Th. selbst durch seine ganze Behandlungsweise der Bücher Samuels eben diesen erstern Fall voraussetzt, wie denn auch derselbe ganz augenfällig und unläugbar Statt findet, so ist es unstreitig etwas verkehrt, daß er den Verfasser immer nur als bloßen Sammler historischer Fragmente bezeichnet und bei Erklärung des Einzelnen meistens auch als solchen behandelt.

Mit der Ansicht sodann, welche Hr. Th. über die Verschiedenartigkeit und relative Glaubwürdigkeit solcher Fragmente aufstellt, können wir ebenfalls nicht einverstanden sein. Er trägt dieselbe in kurzer Uebersichtlichkeit also vor: „Wir glauben unterscheiden zu können und haben bei den Ueberschriften der Kapp. und sonst unterschieden: A) Abschnitte, die kurze Zeit nach den Vorgängen, zum Theil durch Zeitgenossen aufgezeichnet worden sein mögen, und zwar 1) die ältesten“: 1 Sam. 2, 1—10., 2 Sam. 1,

19—27. 3, 33 f., 5, 1—10., 7, 18—29., 11—20., 21, 15—22., 22., 23, 1—7., 8—39. „II) Etwas längere Zeit nach den Begebenheiten mögen": 1 Sam. 9., 10., 13., 14., 20., 25., 2 Sam. 8., 10., 11, 1. 12, 26—31. „aufgezeichnet sein. B) Abschnitte, die erst später größtentheils nach mündlicher Ueberlieferung verfaßt zu sein scheinen: I) nach treuer Ueberlieferung und mit Benutzung schriftlicher Nachrichten": 1 Sam. 1—7., 14—52., 17., 18, 1—5. 15. 16. 20—30., 19., 21, 1—9., 22., 23, 1—14. 19—27., 24., 27., 28, 1. 2., 29., 30., 2 Sam. 1—4., 9. „II) Nach minder treuer, schon etwas alterirten Ueberlieferung": 1 Sam. 8., 10, 17—27., 11., 12., 15., 16., 18, 6—14. 17—19., 21, 10—15., 23, 15—18., 26., 28, 3. 25., 31., 2 Sam. 5, 11—25., 6. „III) Nach einer durch die Sage beträchtlich alterirten Ueberlieferung": 2 Sam. 21, 1—14., 24. — Die größere oder geringere Glaubwürdigkeit dieser Abschnitte wird sofort nach der Zeit ihrer Entstehung und nach dem Grade bestimmt, in welchem sie treue oder bereits mehrfach alterirte Ueberlieferung enthalten. In Vergleich mit andern derartigen Entscheidungen im Gebiete der rationalistischen Bibelforschung fällt hier, wie schon die eben verzeichneten Stellen und Abschnitte ausweisen, das Ergebniß für die Bücher Samuels im Ganzen ziemlich günstig aus, indem für den überwiegend größeren Theil derselben historische Glaubwürdigkeit in Anspruch genommen wird. Wenn wir übrigens dieses lobenswerth finden, so doch keineswegs den Weg, auf dem Hr. Th. dazu gekommen ist. Bei der Aussonderung von fünferlei historischen Bruchstücken von ver-

schiedenen Verfassern und Zeitaltern werden sich schwerlich viele zwingende Gründe für die aufgestellten Sätze finden lassen; ohne solche aber, bloß um neue, wenn auch ingeniöse und kritische Gewandtheit und Schärfe verrathende Ansichten vorbringen zu können, sollte man mit einem biblischen Buche nicht in der Weise verfahren, wie es hier geschieht.

Uebrigens muß zugestanden werden, daß der Commentar den Talenten und Kenntnißen des Verf.s zu großer Ehre gereiche, und sofern er, wie der vorgenannte, nur von rationalistischen Gesichtspunkten aus beurtheilt sein will, ebenfalls als eine sehr beachtenswerthe und treffliche exegetische Leistung zu bezeichnen sei. Manche einzelne Aeußerungen und Deutungen, die abgesehen von diesem Standpunkte gerechtem Tadel unterliegen würden, können auf demselben begreiflich nur als lobenswerthe Bemühungen im Interesse des angenommenen Systems erscheinen, wie z. B. die versuchte Nachweisung, daß 1 Chron. 6, 7—13, 19—23. dem Samuel mit Unrecht die levitische Abstammung zugeschrieben werde (S. 2.), daß derselbe in „Opposition gegen das herkömmliche Priesterthum einen freieren Jehovacultus einzuführen" bemüht gewesen sei (S. 26.), daß 1 Sam. 10, 12. dem Saul „wegen seiner Abstammung von einem so unbedeutenden Manne wie Kis die Anerkennung als Prophet versagt" worden sei (S. 37.) und manches Aehnliche. Es würde zu weit führen, auf Derartiges hier noch speciell eingehen zu wollen.

Es würde wohl auch ziemlich unnöthig sein, sofern aus dem Bisherigen von selbst klar sein wird, welchen

Charakter die beiden Commentare tragen und in welcher Richtung und zu welchen Zwecken sie viel Brauchbares und Lehrreiches enthalten. Zu wünschen wäre nur, daß denselben in ihrer Art eben so tüchtige Erklärungen der betreffenden Bücher vom conservativen und offenbarungsgläubigen Standpunkte entgegen kommen möchten.

Welte.

Kritische Uebersicht der verschiedenen Ansichten von dem Buche Jonas, nebst einem neuen Versuche über dasselbe von P. Friedrichsen, Pastor zu Jevenstedt im Herzogthum Holstein. — Zweite verbesserte, zum Theil völlig umgearbeitete, mit neuen Ansichten und Excursen bereicherte Ausgabe. — Leipzig 1841.

Seit dem Jahr 1817, wo die erste Ausgabe der vorliegenden Schrift erschienen ist, sind mehrere nicht unbedeutende Bearbeitungen des Buches Jona geliefert worden; und da der Hr. Verfasser seine Studien über dasselbe in der Zwischenzeit fortgesetzt hat, so ließ sich im Voraus erwarten, daß diese neue Ausgabe gar manche Erweiterungen und Verbesserungen enthalten werde. Eine genauere Durchsicht des Buches hat uns auch wirklich überzeugt, daß die dießfallsige Angabe auf dem Titelblatte volle Wahrheit enthalte.

Die Behandlungsweise des Gegenstandes ist hier im Ganzen dieselbe wie bei der ersten Ausgabe. Es werden

die verschiedenen Ansichten über das Buch Jona aufgezählt, classificirt und beurtheilt, und nachdem ihre Unhaltbarkeit nach des Hrn. Verf.s Ansicht hinlänglich dargethan worden, seine eigene vorgetragen und begründet. Jene Aufzählung und Beurtheilung fremder Ansichten ist aber in dieser zweiten Ausgabe weit ausführlicher, genauer und vollständiger als in der ersten, abgesehen davon, daß einzelne neuere Leistungen nähere Berücksichtigung erforderten und erhielten. Wenn man daher mit Hrn. F.s Beurtheilung der einzelnen Ansichten nicht gerade immer einverstanden sein kann, so wird man doch jedenfalls die genaue, vollständige und gut geordnete Zusammenstellung derselben, die großentheils mit den Worten ihrer Urheber selbst mitgetheilt werden, dankenswerth finden. Wer sich mit dem fraglichen Gegenstande näher bekannt machen will, kann sich wirklich mit Hilfe dieses Buches am leichtesten und schnellsten auf eine genaue und gründliche Weise über die vielen gelehrten Verhandlungen neuerer Zeit hinsichtlich des Buches Jona orientiren.

Die verschiedenen Ansichten der Ausleger theilt Hr. F. in vier Klassen; in die erste stellt er diejenigen, welche die Erzählung ganz oder doch der Hauptsache nach reinhistorisch sein lassen; in die zweite diejenigen, welche dieselbe für erdichtet ausgeben; in die dritte diejenigen, welche sie für einen Mythos, und in die vierte diejenigen, welche sie für einen dichterisch ausgeschmückten Mythus erklären. Sofern es bei einer solchen Klassification doch auf klare Uebersichtlichkeit und möglichst gute Zusammenordnung des Gleichartigen ankommt, hätte Ref. dieselbe anders gewünscht, weil auch die Ausleger der dritten und vierten Klasse Man-

ches, und zwar nicht bloße Nebensachen, für historisch erklären.

Die Beurtheilungen oder vielmehr Widerlegungen der neuern Ansichten über das Buch Jona sind großentheils treffend und gelungen, zuweilen allerdings auch schwach und unzureichend und in unnöthige Breite sich verlierend. Namentlich aber müssen wir uns hinsichtlich der historischen Auffassung des Buches die Bemerkung erlauben, daß uns Hrn. F.s Widerlegung derselben nicht befriedigt hat. Unter den Gegengründen vermochten wir keine neue zu finden, und noch weniger auf die vorgebrachten ein eben so großes Gewicht zu legen, wie der Hr. Verfasser. Dagegen von den Beweisgründen für die historische Auffassung, welche Hr. F. zu widerlegen sucht, fanden wir einen der bedeutendsten, nämlich das traditionelle Zeugniß, gar nicht berührt. Hr. F. scheint dasselbe für zu geringfügig gehalten zu haben, als daß ihm unter den positiven Beweisgründen seiner Gegner eine Stelle gebührte. Uns dagegen scheint es in sofern sehr bedeutend zu sein, als sich aus demselben nicht nur die Ansicht des ganzen Alterthums, sondern insbesondere auch der Juden zur Zeit Christi über den Inhalt unseres Buches ersehen läßt. Aus dieser aber erhellt dann von selbst, ob bei der Vergleichung des Heilandes mit Jonas im N. T. eben jener Inhalt als wirkliche Geschichte oder als Dichtung von was immer für einer Art betrachtet werde. —

Bei Darstellung seiner eigenen Ansicht endlich geht Hr. F. von der Lehre des Buches aus, die er dahin bestimmt: „Die Heiden bessern sich oft auf die erste Mahnung

Jehova's, während die Israeliten oft gewarnt doch oft genug ungehorsam gegen ihn bleiben, und jene dürfen im Falle der Besserung eben sowohl auf die Erbarmung und Schonung Jehova's rechnen, als diese, so sehr auch diese sie verachten und ihnen die Gnade Jehova's mißgönnen mögen." Unter der Voraussetzung sofort, daß eine sagenhaft erweiterte Geschichte benützt worden sei, diese Lehre zu veranschaulichen, sucht er nicht das ursprünglich Historische von der sagenhaften Zuthat wieder zu trennen (das hält er für unthunlich), sondern nur die Erweiterungen nahmhaft zu machen, womit der Verf. die bereits sagenhaft gewordene Geschichte für seine Zwecke noch mehr ausgeschmückt habe. Dabei setzt er voraus, daß „die Hauptzüge, welche zur Darstellung der moralischen Wahrheit, um die es dem Verfasser zu thun war, durchaus unentbehrlich sind, in der Sage sich schon vorgefunden haben müssen," und folgert daraus, diese Sage „müsse wenigstens schon folgende Züge enthalten haben: Jonas erhielt von Jehova den Befehl, als Bußprediger nach Ninive zu gehen, suchte sich anfangs diesem Befehle durch die Flucht zu entziehen, trat jedoch später in Ninive auf und drohte der Stadt den Untergang. Die Niniviten thaten Busse und die Stadt blieb zum Verdrusse des Jonas verschont." Ausserdem betrachtet er noch als Theil der Sage „die wunderbare Erzählung von dem Verschlungenwerden des Propheten durch ein Seeungeheuer," theils wegen ihres „abentheuerlichen Inhaltes", theils weil ihre Hinzufügung vom Verfasser des Buches selbst nicht zu erwarten gewesen wäre. Dagegen setzt er auf Rechnung des Verfassers: a) „die Schilderung der Religiosität der

heidnischen Schiffsleute," und b) „die Dichtung von dem Wunderbaume, wenn auch vielleicht nicht ihrem ganzen Inhalte, so doch wenigstens ihrer jetzigen Darstellung nach." Ueber manches Andere, wie namentlich auch das Gebet Kap. 2, 3—10. erlaubt sich Hr. F. keine Entscheidung.

Es wird keiner besondern Nachweisung bedürfen, daß es auch hier, wie bei andern neuern Ansichten über das Buch Jona, nicht ganz an willkührlichen Annahmen fehle, und somit auch dieser neueste Versuch nicht recht befriedigen könne. Warum sollte z. B. nicht der Verf. selbst eben so gut als die Sage zu einem historischen Faktum noch jene Züge haben hinzudichten können, welche ihm zur Erreichung seines Zweckes nöthig schienen?

Uebrigens hat Hr. F. seinen Gegenstand mit viel Sachkenntniß und Gewandtheit behandelt, und sein Buch ist in dieser zweiten Ausgabe unbedenklich unter die gelungenern Erscheinungen dieser Art zu rechnen.

Welte.

Ταμιεῖον τῶν τῆς καινῆς διαθήκης λέξεων sive concordantiae omnium vocum Novi Testamenti graeci, primum ab Erasmo Schmidio editae, nunc secundum critices et hermeneutices nostrae aetatis rationes emendatae, auctae, meliori ordine dispositae cura Caroli Herm. Bruder. Editio stereotypa. Lipsiae sum-

tibus et typis Caroli Tauchnitii 1842. pp. XXVIII. 878. Quart. maj. 7 Thlr. 12 gr.

Werfen wir einen Blick auf die Geschichte und Literatur, so ist der Vater der Concordanzen Hugo de Sancto Caro. Er bearbeitete in der Mitte des 13. Jahrh. mit Hilfe von 300 oder 500 Mönchen eine Concordanz der Vulgata A. u. N. T., welche zuerst 1547 zu Basel im Drucke erschien. Euthalius Rhodius aber schrieb nach Hugo's Beispiel die erste Concordanz des griechischen Textes A. u. N. T., die indeß, wie es scheint, nie gedruckt wurde; Sixtus Senensis sah sie in Rom. Die erste gedruckte Concordanz des neutestamentlichen Urtextes ist von Xystus Betuleius (Birken), Rector zu Augsburg, Concordantiae graecae sive Symphonia N. T. Basil. 1546. fol. Sie enthält aber nur die „voces declinabiles, i. e. nomina et verba." Später begann eine neue Bearbeitung Robert Stephanus und sein Sohn Heinrich vollendete und edirte sie. Concordantiae Graecolatinae T. N. Paris. 1591. fol. Eine zweite Auflage erschien nach Heinrich's Tod zu Paris 1624. Nun unterzog sich Erasmus Schmid dem äußerst mühevollen, unangenehmen und schwierigen Geschäfte, und lieferte ein Werk, das, ein Jahr nach seinem Tode von seinen Erben herausgegeben, bisher ein unentbehrliches exegetisches Hilfsmittel geblieben ist. Zweck und Verhältniß zu Stephanus Arbeit bezeichnet der Titel: N. Testamenti J. Ch. graeci, hoc est originalis linguae *Ταμεῖον* (aliis Concordantiae) hactenus usitato correctius, ordinatius, distinctius, plenius,

jam dudum a pluribus desideratum. Ita concinnatum, ut et loca reperiendi, et vocum veras significationes et significationum diversitates per collationem investigandi, ducis instar esse possit. Opera Er. Schmidii, Graec. Lit. et Mathemat. prof. publ. Witebergae. Ex officina J. W. Fincelii. 1638. fol. Ohne wesentliche Verbesserung ließ Schmid's Werk E. Sal. Cyprian, Gotha und Leipzig 1717. fol., wieder abdrucken, wozu zwei theure englische Ausgaben kommen, von denen die eine gleichfalls ein bloßer Abdruck, die andere, von Wilhelm Greenfield besorgte, ein sehr mangelhafter Auszug ist.

Das Schmid'sche Werk war nun aber ganz veraltet, seine Mängel, eigentlichen Fehler, Auslassungen, falsche Ordnung, sein schlechter Text, dürftiger und incorrecter Druck, die großen Fortschritte der Kritik, Hermeneutik und Exegese, der letzteren große Bedeutung, besonders in unsern Tagen, machten nach einstimmigem Urtheile eine neue, auffallend hinausgeschobene Bearbeitung dringend nothwendig; und wir freuen uns, von Bruder eine allen billigen Wünschen, insbesondere auch ihrem Titel entsprechende, sehr schön ausgestattete und verhältnißmäßig nicht zu theure Arbeit erhalten zu haben.

Schmid gab den Text des Robert Stephanus und und Theodor Beza und sonst Nichts. Bruder dagegen hat den jetzt verbreitetsten Text, die kleinere Griesbach'sche Ausgabe v. J. 1825 zu Grunde gelegt („ita ut loco Stephaniani textus per totum ταμιεῖον legeretur"), aber deren Abweichungen von der älteren größern, sowie das Zustimmen und Abweichen der übrigen wichtigeren

Ausgaben des N. T. (Tischendorf konnte nicht mehr verglichen werden) und die entsprechenden Zeugnisse der Haupt- und 150 anderer Codices, der Väter und ältesten Uebersetzungen bemerklich gemacht. „Hac ratione, schreibt er, effecisse mihi videor, ut quum ubivis fere documenta critica ipsa sint adlata, recens opus ab omnibus salvo judicio critico per secula adhiberi queat." Dabei schwebte ihm auch die Wahrheit vor: „Quotquot sunt variantes lectiones, tot vere inveniuntur expositiones textus sacri." p. VI—XXI.

Schmid hat die Pronomina und Partikeln theils ganz weggelassen, z. B. δὲ, ὃς, theils die Stellen, wo sie gelesen werden, ohne Anführung der Worte bloß citirt, z. B. γὰρ, ἀλλά. Bruder dagegen hat für alle Pronomina und Partikeln, da sie für die Exegese so äußerst wichtig sind, und besonders letztere noch vor Kurzem vernachläßigt oder sehr willkührlich behandelt wurden, alle Stellen sammt den Worten ihrer nächsten Umgebung aufgenommen. Nur bei ὁ, ἡ, τὸ, ὃς, ἢ ὃ und καὶ hat er mit Recht einen Mittelweg eingeschlagen. p. XXII.

Ein anderer wesentlicher Vorzug ist, daß bei Bruder dem Leser auf einen Blick „et verborum singularum phrasiumque structura et integer loci biblici sensus" vor Augen steht. Dieser Vortheil ist um so bedeutender, als eine Concordanz nicht bloß exegetischen, sondern auch historischen und dogmatischen, ja auch praktischen Studien dienen soll. Bei Schmid ist dem jedesmaligen Worte ohne Wahl und oft ohne irgend welchen Sinn

so viel von seiner nächsten Umgebung beigefügt, als sich in eine Zeile bringen ließ. p. XXIII.

Schmid hat nach alter Weise die verschiedenen Formen ein und desselben Wortes getrennt, z. B. die Formen von εἰμὶ sind sub *E*, *H* und *Ω* zu suchen. Bruder hat unter dem Titel der Grundform Alles zusammengestellt. p. XXIII.

Er wollte ein kleines griechisch-lateinisches Lexicon nach H. Stephanus Beispiel und dem Wunsche mehrerer Gelehrten beifügen; unterließ es aber, da die Meisten, welche sich seines Werkes bedienen, mit dießfallsigen Hilfsmitteln schon versehen sind und in der neutestamentlichen Lexicographie Vieles einer neuen und genaueren Untersuchung bedarf; verspricht jedoch, bald ein griechisch-lateinisches Wörterbuch zum N. T. von kleinerem Umfange als die gewöhnlichen herauszugeben und darin auf dem Grunde seiner Studien für die Concordanz den einfachen Sinn der Wörter und Phrasen zu erklären. Dagegen hat er gewissen Wörtern kurze Erklärungen aus den Vätern, Kirchenschriftstellern, der Itala und Vulgata, den alten Glossatoren, Grammatikern und Profanschriftstellern beigesetzt, was um so mehr Dank verdient, als solche Erklärungen gar oft rein unentbehrlich sind, wenigstens den richtigen Weg zeigen und viele Worte der Neuern überflüssig machen. p. XXIII. sq.

Die Eigennamen haben so viele Abtheilungen erhalten, als sie verschiedene Personen und Sachen bezeichnen, und sind mit Erklärungen und Notizen aus der heil. Schrift und Profanschriftstellern versehen. p. XXV.

Die Hebraismen und Citationen des A. T. sind als solche bezeichnet und in ihrem Verhältniß zu den entsprechenden Stellen des hebr. Urtextes und der Septuaginta kenntlich gemacht. l. c.

Von besonderm Belange ist auch Folgendes. An der Spitze der einzelnen Wörter hat Br. ihre verschiedenen Hauptbedeutungen u. s. w. rubrikenweise zusammengestellt, und von da vermittelst Asterisken und Kreuzen auf die in exegetischer, dogmatischer und historischer Beziehung wichtigsten und zusammengehörigen, mit den gleichen Zeichen versehenen Stellen hinabgewiesen. Z. B. bei ἀγοράζειν haben alle von Christus als dem Erlöser redenden Stellen das Zeichen *, alle, wo von den Menschen als Erlösten gesprochen wird, das Zeichen **. Ein Zeichen weist den Leser auf Stellen, wo das Wort im eigentlichen, ein anderes, wo es in uneigentlichem Sinne steht; durch besondere Zeichen sind die Stellen ausgezeichnet, wo ein Adjectiv als Adjectiv und wo als Substantiv, wo ein Verbum transitiv, intransitiv, im Passiv und Medium vorkommt u. s. w. Die Präpositionen haben nach ihren verschiedenen Casus verschiedene Sectionen; derartige Sectionen erhielten auch die Pronomina. Einzelnen Wörtern, besonders Partikeln, ist ein Anhang beigegeben, der nach bestimmter Ordnung besondere und seltenere Rede- und Verbindungsweisen aufzählt. Ueberhaupt steht nicht mehr eine „indigesta moles“ vor uns, sondern Alles ist bis ins Einzelne verständig, annehmlich, übersichtlich und für verschiedenartigen bequemen Gebrauch geordnet und zugerichtet. l. c.

Daß der Druckfehler wenige seyn werden, verbürgt uns die Notiz: „a me aliisque quater diligentissime singula folia sunt perlecta.“ Im Uebrigen wird Jeder dem Verf. gerne die Bitte gewähren: „Lectores humanissimi si quid a me peccatum deprehenderint, hi quaeso cogitent, neminem unum ita esse exercitatum ad subtilitatem scribendi, ut nihil relinquatur emendandum, limandum, addendum, etiam si omnia faciat diligentissime, ut aliquid omni ex parte perfecti et absoluti efficiat; errataque ut humanae imbecillitati condonent etiam atque etiam rogo.“

Ueber den Nutzen einer solchen Concordanz in exegetischer, philologischer, philosophischer, dogmatischer, historischer und praktischer Beziehung wollte der Verfasser nicht schreiben, da derselbe bekannt und von andern, die er citirt, ausführlich erörtert ist. Sixtus Senensis z. B. schreibt: „Est tanta hujus magni indicis et commoditas et utilitas, ut quum primum studiosus lector ipsum prudenter et cum judicio versare didicerit et familiaritati adsuescere coeperit, illico sentiat, se in illo invenisse thesaurum quemdam inexplebilem i. e. universalem et absolutissimam totius divinae scripturae expositionem, ex cujus usu non minorem fructum ac delectationem capiat, quam si innumeros expositorum commentarios evolveret.“ Ein Anderer sagt: „Potius carebit pius et diligens scrutator scripturarum aliis libris multis: concordantiis biblicis citra magnum studiorum sacrorum detrimentum carere nequit.“ Der Hauptzweck aber bleibt, die Erklärung der heiligen Schrift aus ihr selbst — allseitig zu unterstützen und zu fördern. p. XXVI. sq.

Es sey uns erlaubt, noch eine Bemerkung rücksichtlich des Namens beizufügen. Die Benennung „ταμεῖον (besser ταμιεῖον, Schatzkammer) N. T. graeci“ gebrauchte zuerst Schmid statt des barbarischen „Concordantiae“ Hugo's de S. C. Concordantiae hießen solche Werke, „quod in eis quaecunque voces quaesitae voci similes et concordes habentur.“ Andere gebrauchten die Bezeichnungen „συμφωνίαι ἢ συλλέξεις, thesauri, claves, promptuaria biblica, conspectus vel index locorum.“ p. IV. sq.

Wir schließen unsere Anzeige mit den Worten des Verfassers: „Deum vero, Patrem Domini nostri Jesu Christi, pie oramus ac veneramur, ut hae concordantiae studium verbi divini adjuvent et propagent, in omnibus qui eis usuri sunt firmam certamque persuasionem de scripturae sacrae coelesti origine, vi et concordia efficiant, eoque conferant ut regnum Servatoris nostri in dies magis efflorescat.“ *)

Graf.

---

*) In derselben Verlagshandlung ist eine Concordanz des alttest. Urtextes erschienen: „Concordantiae librorum veteris testamenti sacrorum hebraicae atque chaldaicae etc. Auctore Julio Fürstio. fol. 18 Thlr.

Grundriß einer Philosophie von F. Lamennais. Deutsche Ausgabe. Drei Bände. Paris und Leipzig. Verlag von Jules Renouard und Comp. 1841. Erster Band. XXXIV und 354 S. Zweiter Band: 334 S. Dritter Band: 404 S.

Nachdem sich der Verfasser des vorliegenden Werkes von der katholischen Kirche, ihrem Dogma und ihren Institutionen getrennt hatte, mußte, und wollte er der Welt zeigen, welches nunmehr der Grund sei, auf dem er sich niedergelassen, welche Wahrheit, und Hoffnung er statt den verlassenen und aufgegebenen gefunden habe. „Der Grundriß einer Philosophie ist sein neues Glaubensbekenntniß. Er hat sein Werk dem Gerichte der Welt zu Füßen gelegt. An das Gesammtbewußtseyn der Menschen appellirt er als an die höchste, und letzte Instanz. Es soll ihn rechtfertigen, oder verdammen; es soll entscheiden, ob seine Philosophie Ausdruck subjektiver Anschauungen, ob Ausdruck der objektiven Wahrheit sei. Geben wir I. einen kurzen Ueberblick.

Der philosophirende Geist hat die von dem Gesammtbewußtseyn der Menschheit anerkannten Wahrheiten, und Thatsachen als solche anzuerkennen. Er darf nicht construiren, nicht auffinden, worüber die allgemeine Vernunft einig ist. Er darf nicht aus seinem subjektiven Bewußtseyn heraus, nach sogenannten Prinzipien a priori das Seyn entwickeln. Er muß an das gemein menschliche Bewußtseyn sich halten. Nun erkennt die allgemeine Vernunft die Existenz Gottes, und die Existenz der Welt als

über allen Beweis erhabene, als unbestreitbare Thatsachen an. Auf diesen Grund muß die Philosophie bauen. Gott und Welt kann man nicht beweisen. Sie sind die Voraussetzung alles Beweisens. Die Philosophie muß mit Gott anfangen. Der Urgrund seiner selbst und der Welt ist auch der Grund und Ausgangspunkt des Gedankens. Es ist nur eine ungetheilte Substanz: Gott. Er ist der ist. Sein Seyn ist das absolute, unendliche Seyn. Aber in der unendlichen, und einen göttlichen Substanz erkennt die Vernunft mit Nothwendigkeit drei Eigenschaften, oder Existenzweisen, unter denen die göttliche Substanz ist, wirkt und sich manifestirt. Das ist die Kraft, die Intelligenz, oder die Form, und die Liebe. Die menschliche Sprache hat kein erschöpfendes Wort, um diese göttlichen Eigenschaften und Verhältnisse auszudrücken; aber das noch am Meisten adäquate Wort dafür dürfte der Ausdruck Person seyn. Darum mag man ihn gebrauchen in Ermanglung eines bessern, und erschöpfendern Ausdrucks. Statt Kraft kann man auch Vater, statt Form, oder Intelligenz auch Sohn oder Wort, statt Liebe auch Geist sagen. Dieser Worte bedient sich der Verfasser durch sein ganzes Werk hindurch. In der einigen ungetheilten göttlichen Substanz existiren mit Nothwendigkeit die göttlichen Gedanken, die ewigen Ideen, die Urtypen und Urformen einer Schöpfung, als Theilnahme an dem göttlichen Wesen. Diese Ideen sind nothwendig, und ewig; sie gründen in der göttlichen Substanz; sie sind, wenn man so sagen darf, ein integrirender Bestandtheil derselben. Aber, was ist denn an diesen Ideen, daß sie realisirt, außer Gott gesetzt werden

können? Der Verfasser nennt es eine Grenze, wodurch eine Scheidung gesetzt werde zwischen den einzelnen göttlichen Ideen und der göttlichen Substanz, und wiederum zwischen den einzelnen göttlichen Ideen. Diese Grenze ist die Materie. Sie ist bloß negativer Art. Sie bewirkt, daß die einzelnen verwirklichten Ideen nicht mit der Substanz Gottes zusammenfallen. In dieser Grenze und Begrenzung, in dieser Scheidung, und Individualisirung der göttlichen Ideen liegt die Möglichkeit, und Begreiflichkeit einer Schöpfung. Schaffen heißt theilhaft machen des göttlichen Wesens, und zugleich dieses Wesen begrenzen, individualisiren. Dadurch ist zwar die Schöpfung aus der göttlichen Substanz, aber weil begrenzt, individualisirt, ist sie endlich. Dabei beruft sich der Verfasser auf das bekannte paulinische: In Deo vivimus, et movemur, et sumus [1]) und mehremal auf eine Stelle des heiligen Augustinus: insinuavit nobis animam humanam, et mentem rationalem, non vegetari, non beatificari, non illuminari, nisi ab ipsa substantia Dei [2]). I. Band S. 307, wo der Verfasser, um ihn hier redend einzuführen, sagt: „da der

1) Act. XVII. 28.

2) S. Aug. Tract. XXIII. in Joann. Abgesehen davon, daß diese ganz unverfängliche Stelle sich auf das geistige Leben der Creaturen bezieht, drückt sich derselbe Vater anderswo sehr bestimmt aus über die Schöpfung aus Nichts. Z. B. „So befiehlt die katholische Lehre, zu sprechen, daß alle Creatur, sowohl geistig, als körperlich, nicht von Gottes Natur sey, sondern von Gott aus Nichts geschaffen (de Genesi ad lit. cap. 1.)

Stoff zum Opfer (das heißt, die Mittel der Ernährung und Erhaltung für die Geschöpfe,) von Gott kommt, Gott selbst ist, d. h. seine eigene Substanz, und deren wesentliche Eigenschaften der Vater, der Sohn, und der Geist, insofern sie mittheilbar, so folgt, daß alle Wesen in Gott leben, und sich von Gott nähren, und daß die Schöpfung, in der That, in dem Akt, wodurch er sie erhält, und ewig entwickelt, nur eine beständige Aufopferung seiner selbst ist." Das Geschaffene nimmt also Theil an dem göttlichen Wesen, und den göttlichen Eigenschaften. Jenes, und diese theilen sich mit an das Geschaffene. Deßwegen findet sich nothwendig in der ganzen Schöpfung als solcher und in den einzelnen reellen Geschöpfen das Abbild, und die Ausprägung der oben erwähnten drei göttlichen Eigenschaften. Die ganze Schöpfung bildet eine Dreiheit, und repräsentirt so die göttliche Trinität. Kraft, Intelligenz oder Form, und Liebe überall. Die Schöpfung theilt sich in die unorganische, organische, und intelligente. In der unorganischen ist das Prinzip der Kraft, in der organischen das Prinzip der Form oder Intelligenz, in der intelligenten das Prinzip des Lebens oder der Liebe vorherrschend, so jedoch, daß Form oder Intelligenz in der intelligenten, und unorganischen Natur nicht ausgeschlossen ist, und so in allen drei. Es dürfte auffallend seyn, daß der Verfasser die intelligenten Wesen die Liebe, und den organischen die Intelligenz als vorherrschendes Prinzip zuweist. Aber es mußte der Abrundung, und Abschließung des Systems willen geschehen. Die intelligenten Wesen unterscheiden sich dadurch von den organischen, daß diese blos das Reelle

wahrnehmen, und von den subjectiven Eindrücken und Empfindungen abhängen, welches dieses auf sie macht. Die intelligenten Wesen aber nehmen Theil an dem göttlichen Worte; sie erkennen die göttlichen Urbilder, die Urtypen der Dinge, das Wahre, Ewige, Nothwendige, und Unveränderliche an denselben. In allen endlichen, und begrenzten, also auch in den intelligenten Wesen liegt ein zweifacher Zug, oder Trieb; ein Zug nach sich selbst, in ihr eigenes Centrum, und ein Zug nach dem allgemeinen Mittelpunkt der Dinge, also nach Gott [3]). Würde letzterer Zug überwiegen, so würde Individualität, Selbstbewußtseyn, und Ichheit aufhören, Alles würde in Alles zerfließen, und sich auflösen. Herrschte ersterer Zug vor, so würde die Harmonie des All zerstört werden. In diesem Zuge zum eigenen Centrum liegt die Möglichkeit, und das Wesen des Bösen. Der Verfasser erkennt selbst die ungeheure allbestimmende Wichtigkeit der Lehre vom Wesen des Bösen an. Was es ist, wir haben es gehört: Versunkenseyn in sich selbst. Sein Begriff setzt Freiheit voraus, denn es ist kein Böses als reelles Seyn. Das Böse ist bloß an den Bösen. Der Wille der Bösen koncentrirt sich in sich selbst. Darum, weil das Böse in der Freiheit wurzelt, ist es Widersinn, und Aufhebung seines Begriffes, vor Erbsünde und Erbschuld zu sprechen. Was freie That

3) Vergleiche zu dieser centripetal- und centrifugal-Kraft der Wesen das bekannte Werk von Molitor: Philosophie der Geschichte, oder über die Tradition; besonders: Zweiter Theil: Münster, 1834.

ist, kann nicht vererbt, und beerbt (angeerbt) werden. Diese Lehre also von der Erbsünde, die Voraussetzung des Christenthums, und die daran sich anschließende Lehre von Erlösung, Stellvertretung, und Erdenverdienst, von Wiedergeburt, vom alten und neuen Adam, von der gratia efficax und sufficiens, von Prädestination zum Leben, und zur Verdammung bestehen nicht vor dem Richterstuhle der allgemeinen Vernunft. Sie sind in sich Irrthum und sollen als solcher anerkannt werden. Das Böse ist und bleibt freie That. Es hat keine Folgen, ausgenommen jene, welche in den Organismus übergehen. Sich bessern, bereuen und Buße thun, heißt dem Zuge nach dem allgemeinen Centrum wieder folgen. Da die Folge des Bösen Vereinzelung, Verkommenheit, Elend ist, so kehrt jeder Böse von selbst wieder zum Guten zurück. Gerade in der Tiefe seines Falls liegt der stärkste Trieb zur Umkehr. „Die Allmacht der Liebe" wird zuletzt Alles zu sich zurückführen. Also hat, im Vorbeigehen sey es gesagt, der Dichter Recht, wenn er singt:

„Allen Sündern soll vergeben
Und die Hölle nicht mehr seyn."

Die Hölle? davon weiß „der Grundriß einer Philosophie" Nichts. Zwar die reinen Geister, die Engel läßt sie mit jungfräulichem Erröthen zu Gnaden kommen, aber die gefallenen Engel gefallen ihr nicht. Natürlich! Der in sich selbst zusammengefrorene und vereisete Geist des Satans wäre schon lange zerschmolzen unter den allmächtigen Strahlen der Liebe Gottes. —

Der zweite Band, an dessen Spitze die Lehre vom Bösen steht, so wie der dritte, beschäftigen sich durchgehends mit dem Menschen, als dem intelligenten und wichtigsten Theile der Geschöpfe. Hier wird behandelt der Leib, oder der menschliche Organismus, der menschliche Geist in seinen Erscheinungen und dem Wesen, das seinen Aeußerungen zu Grunde liegt, die Trinität im Menschen, die Kraft, die Intelligenz und die Liebe. Ferner ist die Rede von der Normale und deren Gegentheil, den Abnormitätszuständen der organischen und geistigen Kräfte, also von den Ursachen und Erscheinungen der Krankheiten am Leibe und Geiste. — Der dritte Band stellt den Menschen dar in seiner Thätigkeit, in der Ausbildung und Entwicklung der ihm anerschaffenen Kräfte — die Anfänge der menschlichen Thätigkeit, seinen Kampf mit und gegen die Natur, seinen endlichen Sieg über sie durch ihre Dienstbarkeit, die Bildung der menschlichen Sprache mit großer, diesem wichtigen Gegenstande entsprechender Ausführlichkeit, die Anfänge des Gewerbfleißes. Daran schließt sich eine Uebersicht der Entwicklung und Geschichte der menschlichen Kunst. Die Baukunst, die Bildhauerei, die Malerei, der Tanz, die Musik, die Poesie, die Redekunst werden nach ihrer Natur und den Stufen ihrer Ausbildung behandelt. Wir bemerken hier überall eine große Bekanntschaft, und ein tiefes Eingehen in den bearbeiteten Stoff. Der Verfasser läßt, obgleich außerhalb des Christenthumes stehend, doch in der Ausbildung all' dieser Künste dem Christenthum die ihm gebührende Anerkennung zu Theil werden. Um ein Beispiel anzuführen, ist es treffend, wenn er sagt:

„Was giebt es, als Inspiration Höheres [4]), als das dies irae? Wo findet man in dem Alterthum Laute, die diesem tiefen Schrei heiligen Schreckens und feierlicher Bitte gleichen.“

Mit den vorliegenden Bänden ist indeß die Philosophie des Verfassers noch nicht abgeschlossen. Er hat nur einen Theil vorausgeschickt. Die Philosophie von der menschlichen Gesellschaft und ihrem Zusammenwirken, des Verfassers politische und soziale Ansichten, seine prophetischen Ahnungen, mit denen er der in Geburtsschmerzen ringenden neuen Zeit voraus- und entgegengeht, finden sich hier noch nicht im Zusammenhange niedergelegt.

Fragen wir nun II., welches ist der philosophische Standpunkt des Verfassers? Wir haben es schon angedeutet, die allgemeine Vernunft, das Gesammtbewußtseyn der Menschen ist das Criterium der Wahrheit. Der übereinstimmende Menschengeist ist der heilige Geist der Wahrheit. Er bestätigt. Er verwirft. An ihm muß jede individuelle Vernunft sich messen. Darum sagt der Verfasser in Beziehung auf sein System [5]): „In diesem Werke, das wir dem allgemeinen Urtheile Preis geben, müssen zwei Dinge unterschieden werden, nemlich die allgemeinen Grundlagen, und die Einzelheiten, die durch Schlußfolgerungen daraus entfließen. Die Grundlagen sind für uns durchaus nicht zweifelhaft; wir hängen daran mit inniger Ueberzeugung. Wir wissen jedoch wohl, daß diese Ueberzeugung, so fest

---

4) Band III. S. 322.

5) Vorrede S. VI.

sie auch seyn mag, falsch seyn kann, und Nichts beweist, so lange die allgemeine Vernunft ihr den Siegel der Gültigkeit nicht aufgedrückt, — die Philosophie, deren die Menschheit heut zu Tage bedarf, die sie ungeduldig erwartet, wird nicht das Werk eines Einzigen, sondern das Werk Aller seyn. Wenn zwar nicht alle zu deren Gründung beitragen, so werden doch — alle ihr Urtheil darüber fällen." Das ist der Grundsatz des Verfassers, „daß, wenn die gemeinschaftliche Vernunft ihre Zusage gegeben, diese Zusage das definitive Merkmal der Wahrheit ist," und so an vielen Stellen seines Werkes. Die Wahrheit als solche ist aber, und ist also wandelbar. Wenn das allgemeine Bewußtseyn in spätern Zeiten den Stab bricht über Ansichten früherer Jahrhunderte, so sind sie gerichtet. Sie waren Wahrheit, aber sind es nicht mehr. Das allgemeinn Bewußtseyn entwickelt, verändert sich. Es kommt der vollen Wahrheit immer näher; erreichen wird es sie nie. Die Menschheit ist in einem ununterbrochenen, ewigen Fortschritte. Sie kann nie sich vollenden, nie an das Ziel kommen. Wäre das, so würde sie aufhören, endlich zu seyn, sie würde mit dem Unendlichen zusammenfallen. Darum ist es auffallend, daß der Verfasser in Beziehung auf die göttlichen Eigenschaften, auf welche sich offenbar seine ganze Philosophie stützt, mit so großer Zuversicht der Wahrheit sich ausspricht, und die Vernunft mit Nothwendigkeit in der einigen ungetheilten göttlichen Substanz Kraft, Form, und Liebe finden läßt. Wie, wenn die allgemeine Vernunft, was gar nicht unwahrscheinlich ist, da sie seit Alters her der Dreieinigkeit abgeneigt ist, gegen

eine solche Deduktion protestiren wollte? Der Verfasser fühlt auch die Inconsequenz, in die er hier mit sich selbst tritt, und fügt darum am Ende dieser Lehre bescheiden hinzu [6]): „dieser Begriff vom höchsten Wesen, von der ersten und unendlichen Ursache, ein Resultat des geistigen Mühens der Menschheit während langen Jahrhunderten (?) hat sich in der Form eines religiösen Glaubens im Christenthum, dessen dogmatische Grundlage er bildet, verallgemeinert. Möchte wohl einst ein anderer an dessen Stelle treten? Wir glauben es nicht. In dieser Gedankenordnung gehen dergleichen Veränderungen nicht vor, und die Logik ist unveränderlich.“ Was nun die Bewahrheitung und Bestätigung der vorliegenden Philosophie durch die Zustimmung der *allgemeinen* Vernunft anbetrifft, so können wir dem Entscheide ruhig entgegensehen. Auch der Verfasser mag sich über die Mißkennung und Gleichgültigkeit der Gegenwart mit der gerechtern Zukunft trösten. Uns dünkt seine Berufung an das Gesammtbewußtseyn gleich der Appellation der Schismatiker und Häretiker an ein künftiges allgemeines Concil, dessen Zustandekommen in dunkler Ungewißheit liegt, und dem sie, sobald es sich gegen sie entscheiden würde, die gesammte lehrende und lernende Kirche d. h. ihren unerschütterlichen Eigensinn entgegensetzen würden. Die Kirche in corpore, und die Menschheit in corpore können nie sich aussprechen. Die eine und die andere thut es durch ihre Repräsentanten, nur mit dem Unterschiede, daß aus den Vertretern der Menschheit als solchen

---

6) I. Bd. S. 77.

der menschliche Geist, aus den Vertretern der Kirche als solchen der göttliche Geist spricht. Mit dieser Behauptung von der Wahrheit des Gesammtbewußtseyns, mit seiner Lehre von der Schöpfung und dem Bösen dürfte sich indeß der Verfasser schwer und schwerlich von dem Vorwurf des Pantheismus reinigen, den er durch sein System zertreten zu haben meint.

Fragen wir III. in welchem Verhältniße steht „der Grundriß einer Philosophie" zum Christenthum. Da sie eine Trinität lehrt, scheint sie auf christlichem Grund und Boden zu stehen. Aber es scheint auch nur. Denn abgesehen von ihrem sonstigen antichristlichen Standpunkte ist selbst diese Trinitätslehre auf falschem Grunde gebaut. Sie soll das Ergebniß der Forschungen des menschlichen Geistes seyn. Die Geschichte straft diese Behauptung Lügen. Wo immer Trinität gelehrt wird, da gehen die Lehrenden auf das Geoffenbartseyn zurück. Höchstens bemühen sie sich, diese Lehre, von Augustinus an, der Vernunft zugänglich zu machen. Sie gehen aber immer vom Dogma aus. Anders der Verfasser. Er kommt nicht vom Vater, Sohn und Geist, auf die Kraft, die Form und die Liebe. Umgekehrt findet er die Kraft, die Form und die Liebe aus sich und in sich, und läßt fern hinterher noch die gewöhnlichen Namen Vater, Sohn und Geist. Der Weg ist ein anderer. Darum ist auch die Sache eine andere. Was indeß (denn Trinität ist auch ohne Christenthum) die sonstigen Grundlehren des Christenthums anbelangt, so sind sie in dieser Philosophie alle umgestossen. Es ist kein Sündenfall. Keine Erbsünde. Keine Offenba-

rung im Judenthum. Kein Gottmensch Jesus Christus. Kein stellvertretendes Leiden und Sterben. Kein Erstehen. Keine Wiedergeburt. Keine Taufe und keine Sakramente. Keine Gnade im theologischen Sinne. Keine Kirche und Tradition. Das war. Jetzt ist es nicht mehr. Jetzt sehnt sich die Menschheit nach einer neuen Philosophie. Die Grundlagen der alten Religion sind zerstört. Es geht ein Wehe-Weheruf, ein mächtiges Harren und Sehnen nach neuem Glauben, neuer Lehre durch alle Völker hindurch. Das Alte ist vorüber. Siehe, Alles muß neu werden. Es wird erwartet, der, welcher spricht: ecce nova facio omnia. Ein tiefer Unfriede, es ist wahr, treibt Viele nach der Zukunft. Zerfallen mit der Gegenwart, zerfallen wohl auch mit sich selbst, müssen sie sich aufrichten an diesem Hoffnungsanker einer neuen bessern Zeit. Und weil sie voll tiefen Unfriedens, voll mächtigen Harrens sind, tragen sie ihre Gefühle auf die ganze Gesellschaft über. Die Nationen sind unglücklich, so weit und weil sie sich von dem Vater in Jesus Christus, weil sie sich von dem lebendigen in seinem Werke gegenwärtigen Christus getrennt haben. Aber umsonst werden sie auf neuen Bahnen suchen neues Heil. Der alte Heiland bietet ihnen das alte Heil. Sie werden sich härmen und grämen, sie werden seufzen und jammern, sie werden in wildem verzweiflungsvollem Schmerze aufschreien, so lange sie nicht wiederkehren zum alten Kreuz. Und auch der Verfasser des Grundrisses wird fortan fried- und freudelos seine Tage verbringen. Es werden sich immer düsterer die Wolken zusammenziehen über seinem Haupte. Immer ferner wird treten die Erfüllung seiner

Erwartungen. Tiefe Nacht wird bedecken den Horizont seiner Hoffnungen. Einsam und verlassen wird er sich fühlen ringsum. Möchte von oben ein Strahl des Lichtes brechen in seine Nacht, möchte er schlagen in sein Herz, daß er, wenn auch spät, so noch immer früh genug zu den Füßen der alten verlassenen Mutter sich niederwerfe und ausrufe: „nimm in deinen Schooß mich wieder auf!“ —

B. Gams.

Systema Theologiae Dogmaticae christiano-catholicae (,) quod elucubravit Josephus Prúnyi (,) Ss. Theologiae Doctor, in Lyceo Archi-Episcopali Strigoniensi Theologiae Dogmaticae P. O. Consistorialis Consiliarius. Vindobonae 1842. Sumtibus Caroli Doll. IV. Tom. Pag. circ. 1030.

Das Verdienstliche des vorliegenden dogmatischen Werks liegt in der möglichst vollständigen, dabei gedrängten und übersichtlichen Zusammenstellung des reichhaltigen Stoffes, den es behandelt; eine hervorstechende Eigenthümlichkeit in der systematischen Auffassung und Gliederung des ganzen Lehrgebäudes und in der wissenschaftlichen Durchführung der einzelnen Lehrstücke darf man darin nicht suchen. In diesen Beziehungen steht es ganz auf derselben Stufe, wie die Arbeiten von Fejer, Liebermann, Klee u. a.

Unter der Rubrik dogmatica generalis faßt Hr. P. im ersten Tom die Hauptpunkte der sog. Apologetik zusammen, und setzt diesen Theil seines Werkes, der den Beweis führen soll, rationem solam haud esse veritatum necessariarum fontem, non fidei anchoram, non legis moralis palladium, dem Rationalismus entgegen. Es ist dieß der alte, bloß reflexionsphilosophische oder gemeine Rationalismus, den er bekämpft; der speculative Rationalismus, der in unsrer Zeit eine so große Bedeutung gewonnen, wird nicht berücksichtigt. Nur hin und wieder kommt der Hr. Verf. mit einer einzelnen Bemerkung auf Spinoza zu sprechen, aber von dem Spinozismus redivivus unserer Zeit nimmt er keine Notiz. Diese Richtung der neuern Philosophie und philosophischen Theologie scheint in den Kreis, für den er geschrieben, noch gar nicht eingedrungen zu sein, und so ist er hinlänglich entschuldigt, wenn er sie gänzlich zur Seite liegen läßt und den Spinoza als einen verschollenen Philosophen und seine Weltbetrachtung als eine obsolet gewordene, keiner weitern Berücksichtigung werthe kurzweg behandelt. Den Einwurf gegen die Möglichkeit der Wunder z. B., wie er vom Pantheismus aus erhoben wird, daß nämlich Gott nur durch die Natur wirke, und der Naturzusammenhang der Dinge ihr alleiniger Zusammenhang mit Gott sei, oder wie er ihn darstellt, potentiam naturae esse potentiam Dei, weist er mit der einfachen Bemerkung zurück, solches könne nur der behaupten, der mit Spinoza Gott und Natur vermische (Tom. I. p. 96).

Die specielle Dogmatik zerfällt der H. Verf. in drei

Theile, die Theologie (sensu stricto), Soteriologie und Eschatologie, prout nimirum Deus vel qua destinationis humanae auctor, vel qua promotor, vel qua consummator consideratur. Im ersten Theil werden die Lehren von der Natur und der dreifaltigen Persönlichkeit Gottes, von der Weltschöpfung, Erhaltung und Regierung, von den Engeln und Menschen, ihrem ursprünglichen Stand und ihrem Fall zusammengefaßt, Materien, die nicht unter Einen Begriff und nicht unter Den gebracht werden können, den der Verf. aufstellt. Zum wenigsten hätte doch die Betrachtung Gottes an und für sich, nach seinem Wesen und seinen Eigenschaften, nach der Einheit dieses Wesens in dreifaltiger Persönlichkeit, einem eigenen Theile des Systems zugewiesen, und davon gesondert werden sollen die Betrachtung Gottes als des Urgrunds aller Dinge und der vernünftigen Creatur — nicht des Menschen allein — insbesondere. Wenn sodann in dem ursprünglichen Zustand dieser Creatur, namentlich aber des Menschen, der Zweck Gottes und ihre Bestimmung durch unmittelbare göttliche Gnade realisirt war, während sie jetzt wegen der Sünde nur vermittelst der Erlösung realisirbar sind; so kann diese göttliche Anordnung und Wirksamkeit nicht als promotio (Tom. II. p. 1.), sondern muß als restitutio humanae destinationis oder als redemptio (Tom. III. p. 1.) aufgefaßt werden. An jener Stelle hat sich noch eine andere Unrichtigkeit eingeschlichen, indem die Lehre vom Sündenfall des Menschen dem zweiten Buche zugetheilt wird, während sie in der That im ersten abgehandelt ist.

Um die Dogmatik als Wissenschaft nachzuweisen, wird ihr ein Princip an die Stirne gesetzt. Als dieses Princip, und zwar als das formale (im scholastischen Sinne des Wortes; wir würden es das materiale nennen) bezeichnet der Hr. Verf. den Satz: Deus rerum omnium conditor et providus gubernator, naturam humanam peccato corruptam, per Christum Deum - Hominem, reparavit. Dieß ist aber eigentlich nur der ins Kurze gefaßte Inhalt der Dogmatik, und keineswegs das, was wir Princip der Wissenschaft nennen. Als Materialprincip bezeichnet er das Wort Gottes, das geschriebene und mündlich überlieferte, vergißt aber bei jenem des A. Tests. ausdrückliche Erwähnung zu thun. Hierauf wird zur Bestimmung des Begriffes vom Dogma übergegangen, und nachdem zunächst nur das erste Moment desselben, daß es eine geoffenbarte Wahrheit sei, hervorgehoben worden, wird sogleich von den bekannten Unterscheidungen zwischen dogmata pura und mixta u. s. f. gesprochen, das andere aber, daß es eine als geoffenbart von der Kirche anerkannte und bezeugte Wahrheit sei, bei der Zusammenfassung des Vorhergegangenen nachgeholt. Sofort stellt er den Satz auf: Geheimniße sind möglich, und wenn sie gegeben werden, muß man sie glauben. Dieß gehörte aber eigentlich in den apologetischen Theil, der nach B. und seinen Vorgängern eben die Bestimmung hat, die Möglichkeit und Wirklichkeit der Offenbarung, als deren innersten Kern sich die Geheimniße darstellen, nachzuweisen, um in der speciellen Dogmatik des Beweises des einzelnen Dogmas überhoben zu sein. Auf ähnliche Weise finden sich gegen das Ende

der Christologie Auseinandersetzungen über die Kirche, den Primat, die Bischöfe, Presbyter und Diaconen, über die Merkmale der wahren Kirche u. s. f. (Tom. III. p. 152—190), die nach der Anlage und dem Plan des Ganzen dem zweiten Theil der generellen Dogmatik einverleibt sein sollten. Was aber jenen Weg anbelangt, gleichsam eine apriorische Gewißheit für den Inhalt des Glaubens zu begründen, so ist leicht einzusehen, daß dieses Ziel nicht erreicht werden und daher auch nicht die Aufgabe der Dogmatik sein kann. Genau genommen schließt er einen Semirationalismus ein, von dem aber unser Verf. eben so frei ist, als z. B. Liebermann und andere, die denselben Weg mit ihm gehen, weil er so wenig als diese die Consequenzen, die darin liegen, gezogen hat, wie namentlich von Hermes geschehen ist, dessen ganze Neuerung im Allgemeinen nur darin besteht, daß er die seit Cartesius von vielen Theologen eingeschlagene Bahn, die Glaubenslehre wissenschaftlich zu behandeln, mißbraucht und die darin liegenden Consequenzen gegen den Glauben gekehrt hat. — Hierauf kehrt der Hr. Verf. wieder zum Begriffe des Dogmas zurück, und bespricht die in einem gewißen Betracht nicht zu verwerfende Eintheilung in dogmata principalia und minus principalia im Unterschied von der protestantischerseits üblichen Eintheilung des Glaubensinhaltes in articuli fundamentales und non fundamentales. Aus diesem Inhalt der Einleitung in die specielle oder eigentliche Dogmatik ist hinlänglich ersichtlich, was die Ausführung des Einzelnen in wissenschaftlicher Beziehung leisten werde. Wir beschränken uns deßhalb auf das wichtigste.

In der Lehre von Gott handelt der Hr. Verf. mit Uebergehung der Beweise für sein Dasein sogleich von der Einheit Gottes. Nachdem er einzelne Bibelstellen angeführt, bemerkt er, die menschliche Vernunft müße auf die Einheit Gottes aus denselben Gründen schließen, aus welchen sie sich von seiner Existenz überzeuge. Hat er nun, was man die Beweise für das Dasein Gottes nennt, aus der Dogmatik ausschließen zu müßen geglaubt, so hätten die sg. Vernunftgründe für die Einheit Gottes eben so wegbleiben können oder müßen. Oder sollten nicht dieselben Gründe, welche für jene Omißion gelten, auch hier für Ausscheidung sprechen? — Alle die philosophischen Beweise für das Dasein Gottes, bemerkt er, stützen sich auf das uns angeborene (oder unmittelbare) Gottesbewußtsein; durch dieses und das Wort Gottes erhalten sie erst Stärke und Bestand. Auch die hl. Schrift erinnere, Gott sei nicht durch Syllogismen, sondern im Glauben zu erfassen, das Gottesbewußtsein sei uns angeboren Röm. 2, 15. Syr. (Sir.) 17, 5; und wenn selbst nach Hebr. 11, 4. das Schöpfungswerk nur durch den Glauben ergriffen und festgehalten werde, so müße um so mehr das Dasein des Schöpfers geglaubt werden Hebr. 11, 6. Dennoch aber bestreitet der H. Verf. nicht, daß die Betrachtung des Universums ein sehr taugliches Mittel sei zur Erweckung oder Auffrischung des uns von Natur einwohnenden Gottesbewußtseins, und bemerkt, daß die Schrift selbst an vielen Stellen zu diesem Behufe uns darauf verweise z. B. Job 12, 7 ff. Hätte er hieraus nicht schließen sollen, daß das Dasein Gottes zwar eine unmittelbare und nicht tiefer zu

begründende Wahrheit und Gewißheit für uns sei, daß aber dieser unmittelbare und für sich noch ganz allgemeine Gottesgedanke durch die Betrachtung der Welt theils vermittelt, theils nach seinem speciellen, concreten Inhalt entwickelt werde? Und wenn die Dogmatik als Wissenschaft gerade die Aufgabe hat, den unmittelbaren und so noch ganz allgemeinen Glaubensinhalt zu entwickeln und zu vermitteln, sollte sie dann von den sg. Beweisen für das Dasein Gottes, worin dieß eben geschieht, so ganz Umgang nehmen dürfen? Diese Beweise haben ihre gute Geltung, nur nicht als förmliche Beweise, als welche sie auch in die Dogmatik am wenigsten gehörten, aber wenn sie einmal auf ihren wahren Werth zurückgeführt, und als bloße Vermittlungen des unmittelbar Gewißen erkannt sind, so steht ihrer Einführung in die Dogmatik nichts entgegen, vielmehr wird sie um so mehr gefordert werden müßen, je mehr die Dogmatik darauf Anspruch macht, Wissenschaft des Glaubens und keine bloß logische Rubricirung und analytische Entwicklung der Glaubensartikel zu sein. Jedenfalls genügen die für ihre Ausscheidung geltend gemachten Gründe nicht. Dagegen läßt sich füglich dieß bemerken, daß keiner von diesen sg. Beweisen das bloße Dasein Gottes beweißt, sondern das Dasein Gottes als des nothwendigen, nach Zwecken wirkenden und nach Gerechtigkeit vergeltenden höchsten Wesens u. s. w., also Eigenschaften Gottes, für welche die Dogmatik einen eigenen Ort hat, und die sie weit vollständiger entwickelt, als je auf dem Wege jener Beweise möglich ist.

In der Lehre von der göttlichen Trinität, die einen so

reichen speculativen Inhalt hat, der noch dazu schon von den Kirchenvätern vielfach zu Tag gefördert ist, hat der Verf. eine Zurückhaltung von allen speculativen Untersuchungen bewiesen, die uns in Erstaunen setzte, wenn seine nächsten Vorgänger nicht dasselbe gethan hätten. Das Geheimniß der Trinität widerspricht der Vernunft nicht: so lautet die Ueberschrift des §., in welchem die ganze eigentlich wissenschaftliche Aufgabe in Bezug auf dieses Lehrstück vollzogen werden soll. Drei Dinge, A. B. C. werden so auf einander bezogen, daß sie etwas, D., gemeinsam haben, sich aber von einander auch wieder durch einen gewißen Character unterscheiden. In dieser Formel sei kein Widerspruch, weil in einem andern Sinn Einer und in einem andern Drei ausgesagt werden, auch widerspreche es sich nicht, daß in der einen göttlichen Substanz Drei seien, die dieselben absoluten Prädicate haben, in den relativen aber sich von einander unterscheiden. Sofort wird der positivus mysterii Trinitatis cum ratione theoretica consensus durch einfache Anführung folgender Analogien erhärtert. Ein Mensch, aus Seele, Geist und Körper bestehend; Eine Sonne, in welcher Strahlen, Licht und Wärme; ein Baum und drei Aeste u. s. w. Auch der practischen Vernunft widerspreche die Trinitätslehre nicht. Denn da sie weder die natürliche noch die moralische Einheit des Vaters, Sohnes und Geistes verletze, so präjudicire sie weder den ächten Begriffen von Gott, noch unsrer Hoffnung, noch der Moralität. Ja sie stimme mit der practischen Vernunft positiv überein; denn da sie die Vollkommenheiten Gottes, seine Wohlthaten und Werke

in ein helleres Licht setze, so befördere sie die ganze moralische Ordnung, besonders durch die uns vorgehaltene Würde Christi, auf welchem Glaube, Hoffnung und Liebe beruhe; besonders aber verbessere sie die Irrthümer des Juden- und Heidenthums in Bezug auf Gott, bewahre vor den Irrthümern, zu welchen die Speculation alte und neue Gnostiker verleitet, und mache endlich die Macht, Weisheit und Heiligkeit in den Werken und Symbolen, wie durch Grade, deutlicher; sie vertreibe aus der Seele alle Bekümmerniß und lasse uns ruhig auf Gott hoffen in Bezug auf unsre physischen und moralischen Bedürfniße, besonders weil sie zeige, daß die Erlösung von den Sünden an unsrer Statt (von Christus) vollbracht und (vom Vater) angenommen sei; endlich führe sie von dem gesetzlichen Cult zum moralischen, vom Particularismus zum Universalismus, und setze nicht bloß die moralischen Pflichten klarer auseinander, sondern biete auch reinere und wirksamere sittliche Beweggründe dar. Das ist es, was in rein wissenschaftlicher Beziehung für das Trinitätsdogma geleistet wird. Rechnen wird die practischen Momente ab, die schon als solche nicht hieher gehören und in dieser Bestimmtheit meistens über die Trinitätslehre hinausfallen; so ist das übrige in der That kaum der Rede werth.

Indessen findet sich nicht einmal bei allen dogmatischen Lehrstücken die Nachweisung des Nichtwiderspruchs mit der Vernunft, sondern außer dem Angeführten ist sie nur noch für das Dogma von der Erbsünde und der Incarnation versucht. In Bezug auf jenes wird gezeigt, daß die all-

gemeine Ausbreitung und Anrechnung der adamitischen Sünde den göttlichen Eigenschaften, d. h. also unsern Begriffen von Gott, nicht widerspreche. Und zwar 1stens widerspreche sie nicht der göttlichen Weisheit. Denn Gott sei nicht die Ursache der ersten Sünde und der Zerrüttung der menschlichen Natur, er habe nach seiner höchsten Weisheit den Menschen nach seinem Bilde geschaffen und mit ausgezeichneten Gaben ausgerüstet, wie es nur immer die menschliche Natur zulassen mochte, so daß die Sünde sammt ihren Folgen für Adam und die Nachkommen lediglich auf Rechnung der menschlichen Ursächlichkeit komme. Dieß ist vielmehr der Beweis für die durch jene Lehre nicht widersprochene Heiligkeit Gottes. Auch widerspreche es, bemerkt er 2tens, der göttlichen Gütigkeit (benignitas) nicht, wie die Gegner glauben, wenn Alle wegen Eines elend seien; denn die Gütigkeit könne in Gott ohne Heiligkeit und Gerechtigkeit auch nicht einmal gedacht werden. Wenn die göttliche Heiligkeit und Gerechtigkeit fordere, daß die durch die Sünde der ersten Menschen verletzte moralische Ordnung gerächt und aufrecht erhalten werde, dadurch nämlich, daß jene Sünde allen ohne Ausnahme angerechnet wurde, welche von ihnen abstammen; so konnte die Gütigkeit hier nicht Platz greifen, wiefern sie die Anrechnung aufgehoben hätte, welche zu Folge der Gerechtigkeit nothwendig war. Daß aber die Heiligkeit und Gerechtigkeit eine solche Imputation fordere, beweise die Offenbarung, indem sie lehre, daß jene Sünde allen angerechnet werde. Aber von der andern Seite sei es göttliche Gütigkeit gewesen, das durch die erste Sünde elend gewordene

Geschlecht der Menschen zu retten durch Darreichung der Mittel, durch die sie aus dem Elend sich erheben und zur Sohnschaft Gottes wiederum gelangen könnten. Die Sendung des Erlösers sei die schönste Theodicee u. s. w. Der H. Verf. hat hier, um nur dieß Eine zu bemerken, gerade den wichtigsten Punct zu erörtern ganz vergessen, daß nämlich nicht alle Menschen in den Kreis der Erlösung eintreten, und ohne ihre Schuld, denen niemals das Evangelium verkündigt wurde oder wird, der Wohlthaten derselben verlustig gehen, und dieser Eine Punct stößt seine ganze, auch sonst nicht sehr feste, Argumentation völlig um. Doch geht er auf die Einwendung wegen der ohne Taufe absterbenden Kinder, auf die sich die eben vorgetragene zurückführen läßt, selbst noch kurz ein, indem er bemerkt, es gehöre nicht zum Dogma, daß sie per poenam sensus gestraft werden; man könne auch eine bloße poena damni annehmen, ja sogar meinten einige, Gott habe in dem Schatz seiner Gnaden hinreichende Mittel, dasjenige an den Kindern zu compensiren, was sie ohne ihren eigenen Willen verloren haben. Daß man aber hiemit auf dem Punkte steht, den Begriff der Erbsünde völlig zu vernichten, hat der Verfasser wohl selbst gefühlt, und sich deßhalb mit dem Schilde der Unerforschlichkeit dieses Geheimnißes zu decken nicht vergessen.

Weitere Proben der wissenschaftlichen Durchführung der dogmatischen Wahrheiten hier aufzuführen, scheint uns überflüßig. Aus dem Vorstehenden erhellet zur Genüge, daß der H. Verf. über den Beweis des Nichtwiderspruchs des Glaubens mit der Vernunft hinauszugehen und die

positive Uebereinstimmung beider nachzuweisen bestrebt ist, wie nicht minder die Art und Weise, in der er diese beiden Aufgaben, die nach seiner Ansicht der wissenschaftlichen Anforderung an die Dogmatik vollständig genügen, zu lösen versucht. Wir wollen nicht sagen, daß eine solche Arbeit unstatthaft und fruchtlos sei, daß sie aber den mit Recht an die Dogmatik gestellten Forderungen nicht genüge, sind wir nur um so mehr überzeugt. Durch jene Beweise wird die Einsicht in das Dogma nur in so weit gefördert, als dieses mit der Vernunfteinsicht zusammenfällt. Nun hat allerdings der Glaube mit der reinen Vernunft einen gemeinsamen Inhalt, aber zugleich führt er über sie hinaus. Hier wäre die Frage, ob wir dem Glauben nicht noch weiter folgen, und selbst dasjenige einigermaßen begreifen können, was über den Inhalt der sich selbst überlassenen Vernunft hinausliegt. Es würde, wollte man diese Frage verneinen, behauptet werden müßen, daß die geoffenbarte Wahrheit in dem, was an ihr übervernünftig ist, schlechterdings nur geglaubt werden, und wenn es im Glauben ergriffen ist, in keiner Weise zum wissenden Verständniß gebracht werden könne. Daß die geoffenbarte Wahrheit durch menschliche Vernunftthätigkeit nicht gefunden, und, was damit zusammenfällt, wenn sie durch Offenbarung gegeben ist, nicht demonstrirt und durch die Vernunft erst gewiß gemacht werden könne, das ist ohne weiteres einzuräumen. Aber davon ganz verschieden ist die obige Frage. Es soll die gegebene, positive Wahrheit weder aus der Vernunft deducirt noch durch sie gewiß gemacht werden — dieß höbe den Glauben auf — sondern

sie soll nur entwickelt und die unmittelbare Gewißheit, die sie hat, vermittelt werden. Wenn dieß möglich, woran nicht zu zweifeln ist, so ist es auch nothwendig, nicht zwar in praktischer Absicht — denn sagt Christus: selig sind die, welche nicht gesehen und doch geglaubt haben — aber theoretisch, in der Wissenschaft und für sie. Verhält sich dieses aber so, dann ist vollkommen klar, daß die Dogmatik als Wissenschaft nur erst auf der niedrigsten Stufe steht, wo sie sich mit dem Beweise des Nichtwiderspruchs und einer damit zusammenfallenden Uebereinstimmung des Glaubens mit der Vernunft genügen läßt.

Kuhn.

Reutlingen. Im Verlage bei J. C. Mäcken jun. ist erschienen und in allen Buchhandlungen des In- und Auslandes zu haben:

Was hat
Frankreich
in der
orientalischen Frage
mit Recht gewollt?

In Briefen
an den
Redacteur des Univers
beantwortet
von
Paul Guerrier de Dumast,
und
aus dem Französischen übersetzt
von
einem katholischen Geistlichen.
Preis 36 kr.

Im Verlage der Theissing'schen Buchhandlung in Münster ist erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Ueber den Frieden
unter der
Kirche und den Staaten,
nebst Bemerkungen
über die bekannte Berliner Darlegung.

Von dem
Erzbischofe von Cöln,
Clemens August Freiherrn Droste zu Vischering.
gr. 8. geheftet 1 Rthlr.

Im Verlage der Balth. Schmid'schen Buchhandlung (F. C. Kremer) in Augsburg (Perlachberg neben der St. Peterskirche) ist so eben erschienen und zu haben:

Lebensgeschichte

des heiligen

Johannes Franciscus Regis

aus der Gesellschaft Jesu.

Ins Deutsche übersetzt

von

Dominik Schelkle,

ehemaligem Professor am kathol. Schulhause zu St. Salvator in Augsburg.

Mit einer Vorrede

von

Dr. Carl Egger,

Domdekan und bischöfl. Official in Augsburg.

Mit einem Stahlstich. gr. 8. broch. Preis 1 fl. 30 kr.

Dieses Buch verdient die größte Aufmerksamkeit jedes wahren Christen, da das Leben dieses Heiligen für alle Zeiten höchst lehrreich und erbaulich ist, noch mehr aber für unsere Zeit besondere Wichtigkeit hat durch den allgemein verbreiteten religiösen Eifer für die Missionen. Diese Lebensbeschreibung, welche das eben so mühevolle als segenreiche Wirken des heiligen Franciscus Regis in seinen vaterländischen Missionen in glänzendster und ausführlichster Weise darlegt, ist sehr geeignet, den so sehr erregten Eifer für Ausbreitung des Reiches Gottes zu nähren und noch mehr zu beleben. Man lese dieß Buch bedachtsam, und man wird in jedem Stufenalter seines Lebens seinen lebendigen Eifer für Förderung der Ehre Gottes und des Heiles der Menschen bewunderungswürdig finden, so daß man auch seinem noch so beschränkten Berufe treu bleibt, und treuer wird, wachsend in der Erkenntniß und Liebe Gottes. Wir können daher dieses Buch jedem Priester sowie Laien nur auf's eindringlichste empfehlen, damit er Beispiel nehme, und Nachahmer des heiligen Franciscus werde in der Liebe zu Gott. Die gefällige äußere Ausstattung dieses Buches läßt gewiß nichts zu wünschen übrig, und jeder Verehrer dieses Heiligen wird sich freuen, dessen wohlgetroffenes Bildniß in Stahl gestochen zu Seite des Titels zu sehen.

Theologische Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Drey, D. Kuhn, D. Hefele und D. Welte,

Professoren der Theologie, katholischer Facultät, an der Königl. Universität Tübingen.

Jahrgang 1843.

Viertes Quartalheft.

Tübingen,

Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.

Wien,

bei C. Gerold, so wie bei Braumüller und Seidel.

Arm. XVIII. D/2. 60

Von der theologischen Quartalschrift erscheint regelmäßig jedes Quartal ein Heft von 10 — 12 Bogen; 4 Hefte machen ein Ganzes aus, das nicht getrennt wird. Der Preis des ganzen Jahrgangs ist für Sachsen und Norddeutschland 2 Rthlr. 20 Gr. und in den rheinischen und süddeutschen Ländern 5 fl.

Alle Buchhandlungen und Postämter nehmen Bestellungen darauf an.

Das Intelligenzblatt nimmt literarische Bekanntmachungen und Buchhändler-Anzeigen auf, für 1 Gr. oder 4 Kr. die Zeile.

Inhalt.

I. Abhandlungen.

	S.
Der protestantische Bischof Alexander von Jerusalem, Cyrillus Lukaris und die Tübinger Professoren, oder die alten und neuen Versuche den Orient zu protestantisiren. Hefele.	541
Das Wesen der katholischen Predigt vor versammelter Gemeinde. Graf.	616

II. Recensionen.

O'Connell, Irland's Zustände alter und neuer Zeit. Aus dem Englischen von Dr. Willmann. 1. Bd. Hefele.	667
Klee, Grundriß der katholischen Moral. Herausgegeb. von Himioben. Probst.	678
Harleß, christliche Ethik. Probst.	682
Wittmann, Geschichte der kath. Missionen. Vogt.	696
Verfolgung und Leiden der katholischen Kirche in Rußland. Aus dem Französischen von Zürcher. F. H.	705
Entgegnung der Redaction auf eine Notiz in der Freiburger Zeitschrift.	717

Literarischer Anzeiger Nro. 4.

Theologische
Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Drey, D. Kuhn, D. Hefele
und D. Welte,

Professoren der Theologie, katholischer Facultät, an der Königl.
Universität Tübingen.

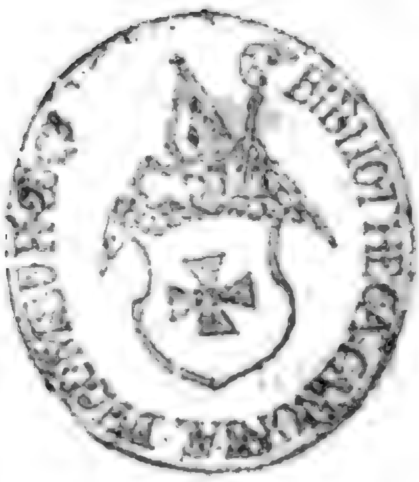
Jahrgang 1843.

Viertes Quartalheft.

Tübingen,
Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.

Wien,
bei Braumüller und Seidel, sowie bei C. Gerold.

Prag,
bei Haase Söhne.



I.

Abhandlungen.

1.

Der protestantische Bischof Alexander von Jerusalem, Cyrillus Lukaris und die Tübinger Professoren
oder
die alten und neuen Versuche, den Orient zu protestantisiren.

Es ist die Gewalt der Geschichte und die Energie der historischen Erinnerungen, was von jeher die getrennten Religionsparteien unwiderstehlich getrieben hat, gerade an den Stätten des Urchristenthums Anerkennung zu finden oder Gemeinden zu gründen. Schon die alte Kirchengeschichte liefert uns zahlreiche Beispiele dieses Strebens von dem Auftreten des Montanus an durch die lange Reihe der Jahrhunderte herab, wobei immer schwachverhüllt die

Absicht hervorleuchtete, die innere und reale Trennung von der apostolischen Kirche durch lokale Vereinigung zu verdecken und vergessen zu machen. Es war, als ob die Einwanderung in eine altehrwürdige Stadt den Fremdlingen und Leuten von Gestern auch das Recht der Altbürger von selbst zu erzwingen vermöchte.

In gleichem Sinne suchte später auch der Protestantismus wiederholt seine historische Legitimitätsurkunde im christlichen Oriente zu erringen, und dort jene Anerkennung eines Zusammenhangs mit der alten Kirche zu finden, die er sich im Abendland hoffnungslos versagt sehen mußte. Von Rom verworfen, hat er sich an Neurom gewandt, und in der Stadt des hl. Constantin den Primatialstuhl des Wittenberger und Genfer Evangeliums aufzuschlagen versucht. Doch der unglückliche Erfolg dieser Bemühungen blieb kein Geheimniß, und die Geschichte hatte so strenge über deren Art und Weise gerichtet, daß den Protestanten alle Lust zu ähnlichen Versuchen fortan völlig entschwunden zu seyn schien, und man bereits ihre alten Conate nur noch als historische Curiositäten zu betrachten und zu zeigen gewohnt war. Da hat plötzlich die wie aus den Wolken gefallene Stiftung des protestantischen Bisthums zu Jerusalem die Augen aller Welt auf sich gezogen und zur Genüge bekundet, daß der Protestantismus auch heute noch, wie vor 300 Jahren, auf den Orient hofft, und dießmal von Sankt Jakob zu gewinnen sucht, was ihm Sankt Peter auf immer versagt.

Diese neuesten Bestrebungen nun rufen uns auch die alten wieder ins Gedächtniß zurück, und wir haben um so

mehr Grund, letztere näher zu betrachten, je fester wir überzeugt sind, daß die Geschichte nicht bloß Vergangnes erzählt, sondern auch den Schlüssel der Zukunft in sich trägt, und im fraglichen Falle uns sicherlich das Prognostikon der neuen Stiftung stellen hilft.

I. Der erste Protestant, der mit der morgenländischen Kirche eine Verbindung zu erzielen gedachte, war Melanchthon. Es hatte sich nämlich schon frühzeitig die Kunde von den sächsischen Kirchenneuerungen bis nach Constantinopel verbreitet und den Patriarchen Joasaph II (1555—65) bestimmt, den Diakon Demetrius Mysius nach Wittenberg zu senden, um über die neue Lehre authentische Nachricht zu erhalten. Als sofort Letzterer im Jahre 1559 die Rückreise antrat, benützte Melanchthon diese Gelegenheit, um dem Patriarchen von Constantinopel eine griechische Uebersetzung der Augsburger Confession und einen freundlichen Brief zu übermachen. Erstere, die Uebersetzung, war von D. Paulus Dolscius, einem protestantischen Theologen aus Plauen gefertigt; im Briefe aber drückt der Reformator ad captandam benevolentiam zuerst seine Freude darüber aus, „daß Gott im Oriente, mitten unter den grausamsten Feinden des Christenthums, seine Kirche annoch erhalte“, und geht dann zur Versicherung über, „daß die Protestanten der hl. Schrift, den dogmatischen Beschlüssen der heil. Synoden und den Lehren der griechischen Kirchenväter, Athanasius, Basilius, Gregorius, Epiphanius ɩc. ɩc. treu geblieben seyen, dagegen die schändlichen Irrthümer des Paul von Samosata, der Manichäer und aller von der heiligen

Kirche verfluchten Irrlehrer verabscheuen, und auch den von unwissenden lateinischen Mönchen ersonnenen Aberglauben und Gottesdienst verwerfen". „Demnach", schließt er, „möge der Patriarch den über die Protestanten ausgestreuten üblen Gerüchten ja kein Gehör schenken [1])."

Die „unschuldige Absicht" dieses Schreibens, war, wie Schröckh naiv sagt [2]), in der That „nicht zu verkennen", darum durchschaute sie auch der gebildete Patriarch [3]), und unterließ es, dem Manne zu antworten, der so sichtlich auf die Unwissenheit der Griechen in dogmatischen Dingen spekulirt gehabt hatte.

II. Den zweiten, bei weitem wichtigern und berühmtern Versuch, Wittenberg und Constantinopel zu verbinden, machten fünfzehn Jahre später mehrere Professoren von Tübingen.

Als Kaiser Maximilian II den Freiherrn David von Ungnad zu seinem Botschafter bei der hohen Pforte ernannt hatte, ersuchte dieser eifrige Protestant die damals als ein Hort der lutherischen Orthodoxie berühmte Tübinger Schule, ihm einen ihrer jungen Theologen als Gesandtschaftsprediger zu überlassen. Ob er blos zu seiner Erbauung einen solchen Begleiter wünschte, oder selbst schon an Weiteres dachte, mag dahingestellt bleiben; gewiß aber ist, daß man alsbald in Würtemberg der Sache eine grö-

1) Abgedruckt bei Crusius, Turcograecia p. 557.

2) Neue Kircheng. Thl. 5. S. 386.

3) Le Quien, Oriens christ. I. p. 323 schildert ihn als wohl unterrichtet.

ßere Bedeutung beilegte, und sogar der Herzog Ludwig selbst sich darum interessirte. Namentlich auf Zureden des berühmten Kanzlers und Probstes Jakob Andreä übernahm jetzt der Magister Stephan Gerlach aus Knittlingen (in Würtemberg), Repetent am theologischen Seminar zu Tübingen, die angebotene Stelle, ward durch Andreä feierlich ante altare ordinirt, und kam am 6ten August 1573 im Geleite des kaiserlichen Gesandten zu Constantinopel an [1]).

Aus Veranlassung seiner Berufung gedachte zunächst Martin Crusius, Professor der klassischen Literatur in Tübingen, bei seiner nahezu weltberühmten Liebe für griechische Sprache und Studien, wieder an den einstigen Versuch Melanchthons, und übergab darum seinem Schüler Gerlach ein Schreiben an den Patriarchen von Constantinopel, ohne nur dessen Namen zu wissen, sammt einer von ihm ins Griechische übersetzten Predigt Andreä's über den guten Hirten. Andreä aber billigte dieß in dem Grade, daß auch er am folgenden Tage einen Brief an den Patriarchen beizulegen für gut fand [2]).

Zur Erklärung dieses Schrittes giebt Crusius in seinem Schreiben selbst folgende zwei Gründe an: „früher habe er geglaubt, im osmanischen Reiche sey das Christenthum völlig untergegangen, da er aber später (in den

1) Crusius, Turcograecia p. 484 sq.

2) Diese drei Stücke sind abgedruckt in Crusii Turcograecia p. 410 sqq. Aber in den von den Tübingern herausgegebenen Actis Theologorum Wirtemb. fehlen sie.

Noten fügt er bei: „seit dem Briefe Melanchthons") Anderes erfahren habe, so könne er jetzt nicht umhin, den Griechen über den annoch fortdauernden Bestand der Kirche herzlich zu gratuliren; zugleich aber wolle er auch dem Patriarchen einen Beweis geben, wie sehr er sich um griechische Sprache und Zustände interessire".

Doch die wahre Absicht der Tübinger ist nicht so gut versteckt, daß man sie nicht schon aus ihren ersten Schreiben nach Constantinopel herausfinden könnte. Nicht umsonst versichert der Philolog Crusius den griechischen Patriarchen, „daß in Tübingen die Lehre Christi rein und ausführlich gelehrt werde und alle Philosophie für Christus gefangen genommen sey", nicht umsonst bemerkt er, „er und der Patriarch wollen beständig für einander beten, wie es den Gliedern eines Körpers gezieme", nicht umsonst legt er dem Patriarchen, wie er sagt, als ein specimen des protestantischen Glaubens [1]), gerade jene Predigt vor [2]), welche auf die protestantische Lehreigenthümlichkeit nur einmal und nur in solcher Weise anspielt, daß ein Grieche, wenn er nicht schon anderwärts den Protestantismus kennen gelernt hatte, unmöglich die volle Bedeutung der Worte erfassen konnte; nicht umsonst endlich schreibt der Kanzler Andreä, „Gerlach denke in der Religion ganz orthodox, und Griechen und Protestanten seyen auf einen Christus getauft, und glauben an einen Erlöser" [3]).

1) Turcograec. p. 414.
2) Turcograec. p. 411—414.
3) Turcograec. p. 414 sq.

Es ist klar, sie wollten sich und ihre Partei als innerlich und wesentlich einig mit den Griechen darstellen und den Patriarchen zum Glauben an diese Einheit bestimmen.

Daß dem so sey, hat schon der Pole Socolovius, der gerade in jener Zeit selbst zuerst die Tübinger angriff, geahnet, aber seinen guten Fund wieder durch die Behauptung verloren, daß die Protestanten förmliche Aufnahme in die griechische Kirche dadurch zu erzielen gehofft hätten. Deßhalb haben die Tübinger, als sie zu ihrer Vertheidigung die gewechselten Schriften edirten [1]), in der Vorrede heftig gegen solche Unterstellung protestirt und entschieden behauptet, sie hätten nicht Aufnahme von Seite der Griechen, sondern deren Bekehrung zu erlangen, den Patriarchen nicht zu ihrem Patronen, sondern zum Proselyten zu machen gesucht. Daß sie das Letztere wollten und nicht um Aufnahme in die griechische Kirche — im gewöhnlichen Sinne des Wortes — nachsuchten, behaupten wir gleichfalls; aber wir fügen bei: den Patriarchen zu protestantisiren war das letzte Ziel ihres Strebens, als im Wesentlichen mit ihm einig zu erscheinen, der nächste Zweck desselben, und beide widersprechen einander so wenig, daß vielmehr in der That der höchste Zweck gar nicht zu erhoffen war, wenn sich nicht zuvor der nächste erfüllte. Nur wenn der Patriarch den großen Unterschied zwischen

---

1) Acta et Scripta Theologorum Wirtembergensium et Patriarchae Constantinopolitani D. Hieremiae, graece et latine ab iisdem Theologis edita. Witebergae, 1584. fol.

griechischer und protestantischer Dogmatik verkennend, die Feinde Rom's als seine Freunde, und als im Wesentlichen mit den Griechen einig erkannte — nur dann ließ sich seine Protestantisirung einigermaßen erwarten.

Erst am 15. Oktober 1573, also über zwei Monate nach seiner Ankunft fand Gerlach Gelegenheit, die Schreiben der Tübinger dem Patriarchen Jeremias zu überreichen, der sie freundlich empfieng und zu beantworten versprach, auf Gerlach aber wegen seines bescheidenen, höchst einfachen und liebreichen Wesens, verbunden mit einer imposanten Gestalt, einen bedeutenden Eindruck machte [1]). Doch die von Crusius beigelegte Predigt hätte bald eine ihrem irenischen Zwecke entgegengesetzte Wirkung gehabt, indem die Griechen nicht ohne Mühe sich den Verdacht benehmen ließen, es sollen dadurch — weil vom guten Hirten handelnd — ihrem Oberhirten indirekte Vorwürfe einer schlechten Verwaltung gemacht werden [2]). Um aber jeden unangenehmen Eindruck dieses Vorfalls schleunigst zu verwischen, schrieb Crusius auf Gerlach's Nachricht schon am 4ten März 1574 seinen zweiten Brief an den Patriarchen, „um ihm für die freundliche Aufnahme der früheren Schreiben und das gnädige Versprechen einer Antwort zu danken und Gott zu preisen, daß er auch in Gegenden, die so ferne von Tübingen liegen, noch seine Kirche erhalten habe. Weil aber noch so viel Papier übrig sey, so wolle er, wie er schon das

1) Turcograec. p. 486.

2) Turcograec. p. 486.

vorigemal gethan, eine von ihm in der Kirche griechisch nachgeschriebene Predigt des Tübinger Bischofs (τοῦ παῤ ἡμῖν ἐπισκόπου), nämlich Andreä's, beifügen, sowohl zum Beleg ihrer Lehre, als zum Beweis seines Eifers und seiner Uebung in der griechischen Sprache" [1]). Die Predigt aber ist wieder klüglich so gewählt, daß heute noch ein Katholik und ein Grieche sie ohne Anstand in ihren Kirchen halten könnten; — und daraus soll der Patriarch nun den protestantischen Lehrbegriff kennen lernen!

Auch Andreä legte wieder einen Brief an den Patriarchen bei, von dem uns Crusius blos die zwei Hauptgedanken angiebt, a) die Sehnsucht Andreä's nach einer baldigen Antwort und b) die Versicherung, daß Griechen und Protestanten im Wesentlichen einstimmig seyen [2]).

Ein halb Jahr später, bevor noch irgend eine Antwort des griechischen Patriarchen eingelaufen war, schrieben Andreä und Crusius zum drittenmale an denselben, den 15. Sept. 1574, und überschickten ihm ein Exemplar der schon früher von Dolscius für Melanchthon verfaßten und 1559 zu Basel bei Oporinus gedruckten Uebersetzung der Augsburger Confession, damit dieser „heilige Vater" sehe, „welches denn ihre Religion sey", „und ob sie mit den Lehren der griechischen Kirche übereinstimm-

1) Das Schreiben fehlt in den Actis, ist aber abgedruckt in der Turcograecia p. 416—419.

2) Turcograec. p. 488.

ten, oder vielleicht in irgend einem Punkte abwiechen, was ihnen übrigens sehr unangenehm seyn würde" [1]).

Endlich kam im Anfange des Jahres 1575 das so sehnlich erwartete Schreiben des Patriarchen zu Tübingen an, welches vor Einlauf der Augsburger Confession verfaßt, keinen bestimmten Tag des Jahres 1574 in der Ueberschrift trägt, in den Actis fehlt, aber in der Turcograecia (p. 420—422) abgedruckt ist. Der Patriarch dankt im Eingange den Tübingern für ihre freundliche Gesinnung und Ergebenheit, lobt ihren Eifer, entschuldigt sein längeres Schweigen, macht Bemerkungen über die zwei zugesandten Predigten, und ermahnt seine Correspondenten: „sie möchten dem wahren Glauben der Griechen stets anhängen, nicht wanken, nicht auf Neuerungen sich einlassen und nicht abweichen von der Bibel, den 7 heiligen Synoden und den heiligen Vätern, sondern alles festhalten, geschriebenes und ungeschriebenes, was die Kirche festhält."

Man sieht, der Patriarch wußte mehr von der protestantischen Lehre, als seine Correspondenten vermutheten, daß nämlich von ihnen das Ansehen der hl. Synoden und die Tradition verworfen sey.

Dieß Schreiben konnte, wie auch aus den Noten des Crusius hervorgeht, in Tübingen nicht im Geringsten behagen; um sich aber einigermaßen zu trösten, meint Crusius mit nicht geringer Selbsttäuschung, der Patriarch habe unter den „Neuerern" die Lateiner überhaupt ver-

1) Acta et Scripta Theol. Wirt. p. 1 u. p. 5—53.

standen und die protestantische Lehre in specie wegen ihrer biblischen Stärke nicht anzugreifen gewagt [1]).

Am 20ten März 1575 sofort antworteten hierauf Andreä und Crusius in einem gemeinsamen Briefe, versichernd, „das Schreiben des Patriarchen habe ihnen eine ungemeine Freude gemacht, und es sei ihr größtes Streben, im wahren Christenthum ohne alle Neuerung zu verharren. Der römische Bischof zwar werfe ihnen Neuerung vor, weil sie, durch den „„gotterleuchteten““ Luther belehrt, die römischen Irrthümer verworfen hätten, aber ihre frömmsten Fürsten und Theologen hätten vor 44 Jahren in der sog. Augsburger Confession ihren Glauben niedergelegt, und dieses Büchlein hätten sie ihm, dem Patriarchen, schon vor ungefähr einem halben Jahre zugeschickt, in der Hoffnung, wenn etwa wegen der großen lokalen Entfernung zwischen ihnen und den Griechen ein Unterschied in einigen Gebräuchen statt haben sollte, sie doch in den hauptsächlichen Heilspunkten nichts neues, sondern jenen Glauben festhalten, der von den h. Aposteln und Propheten, und von den auf die heiligen Schriften gebauten sieben Synoden überliefert worden ist.“ Sie bitten wieder um eine Antwort und wünschen, „daß Constantinopel und Tübingen, wenn sie auch noch so fern von einander liegen, doch durch das Band des gleichen Glaubens vereinigt seyn möchten“ [2]).

Etwas Weiteres über dieß Schreiben zu sagen, dürfte

1) Turcograec. p. 488.

2) Abgedruckt in den Acta etc. p. 2—4.

um so mehr unnöthig seyn, als es schon in früheren Zeiten seine Verfasser deßhalb zum Gegenstand des herbsten Tadels gemacht hat, weil sie darin an den sieben Synoden festzuhalten fälschlich vorgaben. Namentlich hat Wilhelm Lindanus, Bischof von Rörmonde, später von Gent, sie darüber hart angegriffen und so in die Enge getrieben, daß sie zu dem verzweifelten Ausweg einer reservatio mentalis ihre Zuflucht nehmen mußten, und nur von einer bedingten Gültigkeit dieser sieben Synoden — sofern sie nämlich mit der Bibel übereinstimmten — gesprochen haben wollten [1]). Ihr Schreiben sagt aber einfach: „wir halten nach bester Einsicht die Lehre fest, welche von den h. Aposteln und Propheten und von den sieben auf die h. Schrift aufgebauten Synoden überliefert worden ist."

Diesem berufenen Schreiben legte Crusius (d. d. 21 Januar 1575) noch zwei andere, an den Rhetor des Patriarchen, Johannes Zygomalas, und an seinen Sohn, den Protonotar Theodosius bei, deren Namen er zwar damals noch nicht wußte, von denen er aber — als Freunden und Förderern der Tübinger Angelegenheit — durch Gerlach gehört hatte. Er dankt ihnen für ihre theilnehmende Bemühungen, ersucht sie um Bücher und Nachrichten über Griechenland und schickt ihnen seine griechische Uebersetzung einer Leichenpredigt und Katechese [2]).

Nicht lange hernach, den 17. August 1575 sandten die

---

1) Vorrede zu den Acta etc. p. 10 sq.

2) Turcograecia p. 425 sq. 489. 490.

Tübinger noch fünf weitere Exemplare der griechischen Augsburger Confession auf Gerlach's Rath nach Constantinopel [1]), welcher sie sofort an Theodosius Zygomalas, den Metropoliten Metrophanes von Berrhöe, den nachmaligen Metropoliten Gabriel von Philadelphia, an den Hierodiacon Symeon und an Michael Cantacuzenus vertheilte. Letzterer hat sie ins Neugriechische übersetzt, und später wurde sie sogar in die iberische Sprache (Georgiens) übertragen [2]).

Im Anfange des Jahres 1576 kamen zum zweitenmale Briefe aus Constantinopel nach Tübingen. Der Patriarch seinerseits versichert in Kürze, er wolle möglichst bald auf die überschickte Augsburger Confession antworten und nennt die Tübinger seine geistigen Söhne; die beiden Zygomalas aber füllten ihre langen Schreiben mit lauter Klagen über Armuth und stets wiederholten Bitten um Unterstützung an. Der Rhetor versichert, er habe die Protestanten gegen die in Constantinopel wohnenden Katholiken durch kräftige Dialektik vertheidigt, brauche aber nun neue Waffen hiezu, nämlich — Geld, wie denn schon Demosthenes sage, *δεῖ χρημάτων* [3]). Der Protonotar aber schreibt, er sey sehr thätig für die Sache seiner Tübinger Freunde gewesen, und wolle es noch mehr seyn, wenn sie ihn ordentlich bezahlen [4]), und deutsche Fürsten für reichliche Unterstützung der Griechen zu gewinnen suchen wür-

1) Turcogr. p. 481.

2) Turcogr. p. 496.

3) Turcogr. p. 428.

4) Turcogr. p. 433.

den [1]). Insbesondere sollen sie bei ihrem eigenen Landesherrn Fürsprache für die Griechen einlegen und ihm auch den Brief vorzeigen, welchen der Protonotar an die Tübinger Studenten, um sie zu loben und zu neuem Fleiße zu ermahnen, geschrieben hatte [2]).

Weit entfernt, diese Bettelbriefe mit verdienter Verachtung zu strafen, nahm Crusius keinen Anstand, ihrer unter lauter Lob zu erwähnen, sie überall triumphirend zu zeigen, und das an die Studenten gerichtete Schreiben diesen jubelnd vorzulesen [3]). Er beantwortete sie (5 April 1576) aufs Freundlichste, voll Lobsprüchen über die Weisheit, Nächstenliebe und den Edelsinn seiner Correspondenten, und ist nahe daran, ihnen eine Wunderkraft zuzuschreiben, denn seit ihrer Ankunft sey seine schwerkranke Tochter Pulcheria sehr schnell genesen [4]). Zu Geldunterstützungen wolle er nach Kräften Andere ermahnen, während er nach seinem Vermögen Einiges schicke [5]).

So kam es, daß Lindau den Tübingern vorwarf, sie hätten die Hausgeistlichen des griechischen Patriarchen bestochen [6]).

Auch die Tübinger Studentenschaft antwortete dem Theodosius Zygomalas in einer weitläufigen Exposition der

1) Dieß Ansinnen kommt im Briefe des jüngern Zygomalas nicht weniger als dreimal vor. Turcogr. p. 431. 432 u. 433.

2) Turcogr. p. 433. 435 sq.

3) Turcogr. p. 444. 491 u. 493.

4) Turcogr. p. 444.

5) Turcogr. p. 449.

6) Vorrede zu den Actis p. 10.

Gefahren des Studentenlebens und der Art und Weise der Tübinger Studien. Sie wünschen, er möchte selber nach Tübingen kommen und schließen mit der Versicherung erneuerten Fleißes [1]).

Endlich am 18ten Juni 1576 kam die vom 15ten Mai jenes Jahres datirte, längst verheißene Entgegnung des Patriarchen auf die Augsburger Confession in Tübingen an [2]).

In seinem Begleitungsschreiben nennt der Patriarch die Tübinger zwar wieder seine geistigen Söhne, aber er versäumt nicht, die Hoffnung auszudrücken, sie würden nun ihre Irrthümer verlassen, „welche der christlichen Wahrheit widerstreben" und „dem Menschen die Verurtheilung zuziehen" [3]).

Die große, beinahe 90 Folioseiten füllende Entgegnung des Patriarchen lobt zuerst die Tübinger, daß sie die sieben ersten ökumenischen Synoden ihrem eigenen Bekenntniße gemäß annehmen, folgt dann der Augsburger Confession Schritt für Schritt und steht ganz fest auf dem dogmatischen Standpunkt der Griechen, indem darin alles verworfen wird, worin sich die Protestanten gleich den Katholiken von den Griechen unterscheiden, während die wenigen Punkte Billigung finden, in

1) Turcogr. p. 450—456.

2) Turcogr. p. 498. Sie ist abgedruckt in den Acta etc. p. 54—143.

3) Acta etc. p. 54. 55.

denen die Protestanten, abweichend von den Katholiken, den Griechen sich nähern, z. B. Ehe der Geistlichen.

Zu Kap. 1. und 3. der Augsburger Confession bemerkt der Patriarch, es sey Recht, daß die Protestanten das Nizänische Symbolum annehmen, aber sie sollen ja den abendländischen Beisatz filioque verwerfen.

Ueber das Dogma der Erbsünde, Kap. 2., geht er flüchtig hinweg, sagt aber dafür, man müße durch dreimalige Untertauchung, nicht blos Begießung, taufen, und auf die Taufe habe alsbald die Firmung und die Communion des neugetauften Kindes zu folgen.

In der Lehre von der Rechtfertigung, Kap. 4., tadelt er entschieden, daß die Protestanten dieselbe blos durch den Glauben bewirkt werden lassen.

Die Betrachtung über die Nothwendigkeit der guten Werke setzt der Patriarch in den Bemerkungen zu Kap. 5 und 6 der Augsb. Conf. fort, und sagt Kap. 7., daß es in der einen wahren Kirche sieben Sakramente gebe, nicht mehr und nicht weniger, von denen er sofort etwas ausführlicher handelt.

Das 8te Kap., daß die Sakramente auch von Sündern administrirt werden können, bot keine Veranlassung zu Gegenbemerkungen, dagegen wiederholte er im 9ten Kap. von der Taufe seine kurz vorher aufgestellte Behauptung, daß schon den neugetauften Kindern alsbald die hl. Communion gereicht werden müsse.

In Beziehung auf das Abendmahl, Kap. 10., versichert er, viel Mißliebiges über die Protestanten gehört zu haben; es sey aber Lehre der Kirche, daß nach der

Consekration das Brod in den Leib und der Wein in das Blut Christi verwandelt sey; das Brod aber müsse ein gesäuertes seyn.

Zu Kap. 11. bemerkt er gegen die Protestanten, daß bei der **Beicht** auch die einzelnen Sünden, so viel möglich, genannt werden müssen, und daß der Beichtvater dem Sünder Bußwerke aufzulegen, Letzterer solche willig aufzunehmen habe.

Von der **Buße** und den **Bußwerken** spricht er weiter Kap. 12., und tadelt die Protestanten wegen Verwerfung der Satisfaktionen, unter denen er insbesondere Almosen, selbst den Todten noch nützlich, empfiehlt.

Bei Kap. 13., de usu sacramentorum bemerkt er, daß die Fürbitten der Heiligen den Lebenden und Verstorbenen nützlich seyen und verdammt jene, welche eine Verzeihung der Sünden und einen Nutzen der Sakramente, auch ohne Glauben, behaupten. (Die Augsb. Confession nämlich hatte die katholische Lehre de opere operato in diesem schiefen Lichte dargestellt). Sofort erklärt er die Messe und spricht wiederholt den Glauben an die **Verwandlung** aus, lehrt, daß die Messe für Lebende und Verstorbene dargebracht werden müße und beschreibt sie in ihren Hauptheilen u. d. gl.

Ueber den ordo ecclesiasticus, Kap. 14., hatte die Augsburger Confession blos das Allgemeinste gesagt, daß Niemand lehren und die Sakramente verwalten dürfe, nisi rite vocatus; aber sie verschwieg den Unterschied zwischen ihr und der katholischen Kirche in der Lehre vom Priesterstande. Wohl dieß absichtliche Verschweigen ahnend, er-

klärt der Patriarch die katholische Lehre, verwirft die Meinung, die zwischen Laien- und Priesterstand nicht distinguirt, und eifert zugleich gegen die Wahl der Geistlichen durch die weltliche Obrigkeit.

In Kap. 15., über die Kirchengebräuche hat der Patriarch einige Ausdrücke der Augsburger Confession irrig verstanden.

Kap. 16. vertheidigt er das Mönchthum, spricht Kap. 17. vom jüngsten Gericht und behauptet Kap. 18. die Freiheit des Willens, verfällt aber hiebei selbst in den Semipelagianismus durch die Erklärung, zuerst müsse der Mensch das Gute wählen, dann erst schicke Gott seine Hülfe; was er jedoch in seinem späteren Schreiben berichtigte.

Kap. 19. lobt er die Protestanten mit Recht, daß sie Gott nicht für den Urheber der Sünde halten; tadelt sie aber Kap. 20. entschieden, daß sie die Fasten, Bruderschaften, das Mönchthum und die Ceremonien unnütz genannt hätten, und führt Beweise für diese guten Werke, ihren Nutzen und ihre Nothwendigkeit zur Seligkeit.

Sofort unterscheidet er Kap. 21. die Anbetung Gottes und die Verehrung der Heiligen (*λατρευτικῶς* und *σχετικῶς προςκύνεσθαι*), erklärt, daß letztere, namentlich Maria unsere Fürsprecher bei Gott seyen, daß man sie mit Recht durch Tempel, Bilder u. d. gl. ehre und anrufe für Lebendige und Verstorbene.

Von Seite 129 an geht nun der Patriarch zur Beleuchtung des zweiten Theils der Augsburger Confession über, der von einigen Mißbräuchen zu handeln

vorgiebt, aber gerade unter diesem Titel die Hauptdifferenzen zwischen Katholiken und Protestanten verbirgt, woher es gekommen seyn mag, daß gerade über diese Punkte die griechische Gegenschrift sehr mangelhaft ist.

In Nr. 1. werden die Protestanten gelobt, daß sie das Abendmahl unter beiden Gestalten ertheilten, ebenso

Nr. 2., daß sie die Priesterehe gestatteten, nur, wird beigesetzt, dürfe der, welcher einmal Keuschheit gelobt habe, später sich nicht mehr verheirathen.

Nr. 3. In Beziehung auf die Messe konnte der Patriarch die Augsburger Confession unmöglich richtig verstehen, und wenn sie sagte, bei den Protestanten sey die Messe beibehalten und nur von einigen Mißbräuchen gereinigt worden, so mußte er dieß billigen, weil er die protestantische Bekenntnißschrift einfach nach ihrem Wortlaute verstand und an confessio a non consitendo nicht dachte.

In Nr. 4. behauptet er wiederum die Aufzählung der einzelnen Sünden bei der Beicht, vertheidigt

Nr. 5. den Unterschied der Speisen, die Fasten, überhaupt die Ascese, und kommt damit wieder auf die Nothwendigkeit der guten Werke zurück.

Nr. 6. enthält ein Lob der Virginität und des Mönchthums nebst der Behauptung, daß nach einmal abgelegtem Gelübde die Verehelichung nicht mehr erlaubt sey.

Nr. 7. handelt von der Kirchengewalt und dem Gehorsam gegen dieselbe. Er giebt den Protestanten zu, daß man Gott mehr gehorchen müsse als den Menschen, fügt aber weislich bei, was von den hl. Synoden befohlen

und angeordnet sey, widerspreche keineswegs dem göttlichen Willen und man habe darum keine Entschuldigung, es zu unterlassen.

Den Schluß des Ganzen endlich bildet die dringende Ermahnung, die Protestanten sollen bei ihrer Seele ewigem Heil in die wahre griechische Kirche eintreten.

Am 18ten Juni 1576 war diese Schrift des Patriarchen in Tübingen angekommen, und nun vergieng ein volles Jahr, bis eine Antwort darauf erfolgte. Der Kanzler Andreä nämlich war eben damals in hohem Grade mit jenen Pacifikationsversuchen unter den dogmatisch entzweiten Protestanten beschäftigt, woraus im Jahre 1580 die Concordienformel hervorgieng. Dieß und seine öfteren Reisen hatten solche Verzögerung nöthig gemacht und überdem veranlaßt, daß die neue Tübinger Gegenschrift — gerade vom Jahrestag der Ankunft der griechischen datirt — an Andreä's Stelle von dem Würtembergischen Hofprediger und Kirchenrath Lucas Osiander, neben Crusius, unterzeichnet ward (18. Juni 1577) [1]).

Sie giebt zunächst die Punkte an, worin Griechen und Protestanten einstimmig seyen, und stellt hierauf in Betreff der Abweichungen in ungemein geschmackloser Wortmacherei den ächt protestantischen Canon auf: die Bibel allein, nicht Synoden und Väter müßen über diese Controversen entscheiden. Auch nicht die authentische Interpretation der Bibel sey aus den Kirchenvätern und Synoden zu gewinnen, vielmehr erkläre sich die hl. Schrift selber, und was

1) Abgedruckt in den Acta etc. p. 147—199.

etwa noch auch durch Parallelstellen unerklärt bleibe, das **werde** jenseits uns deutlich werden.

Nach dieser unwissenschaftlichen Vertröstung gehen die Protestanten zu den einzelnen Differenzpunkten über und **vertheidigen**

1tens den abendländischen Glauben über den Ausgang **des hl. Geistes** auch aus dem Sohne, bemerken dann

2tens richtig, daß der Anfang jeder guten Handlung **von Gott** komme, aber schweigen klüglich über die Mitthätigkeit des Menschen, welche in ihrem Systeme keinen Platz hatte.

3. Die guten Werke wollen sie zwar nicht völlig verwerfen, doch könnten dieselben bei der Rechtfertigung keinesfalls in Betracht kommen.

4tens bekennen sie, daß die Protestanten nicht 7 Sakramente, wie die Griechen, sondern deren nur 2 anerkennen.

5. Die Taufe insbesondere betreffend glauben sie richtig, daß die dreimalige Untertauchung nicht absolut nothwendig sey; läugnen sofort

6tens die göttliche Einsetzung der Firmung, und gestehen

7tens daß bei ihnen nicht die Benennung „Priester", sondern „Kirchendiener" gebräuchlich sey, ohne jedoch ihrer völligen Aufhebung eines besondern Priesterstandes deutliche Erwähnung zu thun. Sie beschreiben ihr Kirchenwesen und bemerken, daß sie den Kirchendienern auch nach erlangter Ordination noch die Ehe und selbst die Wiederverheirathung unbeschränkt gestatten.

Die Aufzählung der einzelnen Sünden, meinen sie 8tens, sey bei der Buße nicht nöthig, die Satisfaktionen aber überdem theilweise unmöglich und unchristlich. Einen Mittelzustand nach dem Tode gebe es nicht, deßwegen können auch Gebete und Almosen für die Todten nicht statthaben. Fasten könne jeder nach seinem Belieben, aber ein Gebot darüber dürfe nicht existiren; die Heiligen seyen nicht anzurufen, ihre Bilder nicht zu verehren, ihre Mirakel verdächtig.

9. Das Abendmahl geben sie den Kindern noch nicht, sehen auch darin kein Opfer weder für Lebende noch für Verstorbene, da es ja außer dem einen Opfer am Kreuze kein weiteres geben könne. Sie glauben wohl an die reale Gegenwart Christi im Abendmahl, aber nicht durch Verwandlung des Brods in den Leib Christi rc., sondern durch die Verbindung beider miteinander. Sie beschreiben nebstdem ihre Abendmahlsfeier und bemerken, daß zwar wenig darauf ankomme, ob man gesäuerter oder ungesäuerter Brode sich bediene, daß sie aber letztere vorziehen, weil auch der Herr bei Einsetzung des Abendmahls Azymen gebraucht habe.

10. Die Oelung sey zwar in der alten Kirche gebräuchlich gewesen, so lange noch Kranke dadurch wunderbar geheilt wurden, jetzt aber sey die Zeit der Wunder vorüber und darum auch die der Krankenölung.

11. Die Gelübde seyen sehr gefährlich und darum abzuschaffen, weßhalb die Protestanten auch schon abgelegte Gelübde wieder nachlassen. Die Klöster würden sie gerne billigen, wenn nur das Gelübde der Keuschheit nicht dabei

wäre, darum werden in den Klöstern ihres Landes von den jungen Candidaten des geistlichen Standes keine vota castitatis abgelegt. Irrig sey es endlich, wenn man dem Mönchthume einen höheren sittlichen Werth beilege, als anderen Lebensweisen.

Mit dieser zweiten, die Augsburger Confession an offener Darlegung des Protestantismus weit übertreffenden Abhandlung überschickten die Tübinger zugleich drei höchst niedliche Taschenuhren an den Patriarchen und die beiden Zygomalas, wofür sie bald sehr freundliche Danksagungsschreiben erhielten [1]). Außerdem übersetzte Crusius bald darauf nach dem Wunsche Gerlach's und des ältern Zygomalas das dogmatische Compendium des Tübinger Dr. Heerbrand aus dem Lateinischen ins Griechische und sandte es gleichfalls am 1. Oktober 1577 nach Constantinopel [2]).

Um diese Zeit kehrte Gerlach mit dem Freiherrn von Ungnad nach Deutschland zurück, im Sommer 1578, wurde bald darauf Professor der Theologie zu Tübingen, später Vicekanzler und Probst, und starb daselbst im J. 1612. Da aber der neue kaiserliche Gesandte, Joachim von Sinzendorf und Goggitsch, wieder einen Würtemberger, Salomo Schweiker aus Sulz, als Prediger mit sich genommen hatte [3]), so gieng die Verbindung der Tübinger mit Constantinopel ungehindert fort, wobei sich freilich

1) Torcogr. p. 464. 466.

2) Turcogr. p. 501 sq.

3) Turcogr. p. 503.

auch immer mehr das als völlig unwahr bewies, was Gerlach behauptet hatte, daß die Griechen gegen Ende seines Aufenthalts in Constantinopel den Protestanten immer geneigter geworden seyen [1]); während im Gegentheile dem Patriarchen die große Kluft zwischen ihm und seinen deutschen Correspondenten im Laufe der Zeit immer deutlicher wurde.

Dieses immer mehr gewonnene Bewußtseyn tritt schon in seiner vom Mai 1579 datirten Antwort [2]) auf die zweite Abhandlung der Protestanten ziemlich deutlich, namentlich in jenen Stellen hervor, wo er Letztere wiederholt ermahnt, ja beschwört, von ihren Irrthümern abzustehen. Er wiederholt 1) die griechische Lehre vom Ausgang des h. Geistes aus dem Vater allein, behauptet 2) die Freiheit des Willens, vermeidet jedoch dießmal den Semipelagianismus durch das Geständniß, daß allerdings die Gnade bei jeder guten Handlung zuerst wirksam sey (S. 225.), fügt aber zugleich richtig gegen die Protestanten bei, daß auch der Mensch der Gnade mitzuwirken habe. Sofort vertheidigt er 3) die Nothwendigkeit der guten Werke, 4) die Siebenzahl der Sakramente, 5) die Anrufung der Heiligen und 6) das Mönchthum.

„Hier hätte dieser streitende Briefwechsel", sagt Schröckh [3]), „füglich sein Ende nehmen können, weil beide Theile es nur zu lebhaft empfinden mußten, wie sehr sie

1) Turcogr. p. 509.

2) Acta etc. p. 200—260.

3) Neue KG. Th. 5. S. 394.

in Grundsätzen von einander abwichen, ohne deren Uebereinstimmung sie sich doch nie einander nähern konnten." Allein, obgleich der Patriarch Jeremias unterdessen seiner Stelle entsetzt worden war; so schickten die Tübinger dennoch ihm wieder eine theologische Abhandlung zu, deren Begleitschreiben vom 24. Juni 1580 datirt, nicht blos von den gewöhnlichen Correspondenten, sondern, wie es scheint, um mehr Eindruck zu machen, von D. Bidembach, Abt von Bebenhausen, D. Andreä, Kanzler, Probst Joh. Magirus von Stuttgart, Prof. D. Heerbrand, Prof. D. Schnepf, D. Lucas Osiander, Hofprediger, D. Stephan Gerlach und Martin Crusius unterzeichnet worden war [1]). Die Schrift selbst bietet uns nichts Neues dar, sondern es wird wieder zunächst die frühere Behauptung, daß die Bibel allein Glaubensnorm sey, durch weitere Beweise zu begründen gesucht, sofort 1) die Lehre vom Ausgang des h. Geistes aus dem Sohne durch patristische Stellen belegt, 2) die Mitthätigkeit des Menschen beim Werke seiner Rechtfertigung geläugnet, 3) die Rechtfertigung durch den Glauben allein angeblich biblisch begründet, 4) die Mehrzahl der Sakramente zu den falschen Traditionen gerechnet, 5) die Beibehaltung der bloßen Begießung bei der Taufe für räthlich erklärt, 6) die Firmung verworfen, 7) die Verwandlung beim Abendmahl geläugnet und lächerlich gemacht ꝛc. 8) die protestantische Ordination, die aber kein Sakrament sey, beschrieben, 9) der sakramentalische

1) Abgedruckt in den Acta etc. p. 261—346.

Charakter der Ehe, 10) die Nothwendigkeit der speziellen Beicht, und 11) die h. Krankenölung in Abrede gestellt, zuletzt 12) die Anrufung der Heiligen samt 13) dem Mönchthum verworfen.

Mit welchem Unwillen Jeremias, der wieder auf den Patriarchenstuhl erhoben worden war, die gelehrte Dissertation dießmal entgegennahm, geht deutlich aus seiner Antwort vom Sommer 1581 hervor [1]). Er wundert sich, 1) daß die Protestanten einerseits nur die Bibel anerkennen, aber doch in der Lehre vom Ausgang des h. Geistes sich auf die Tradition berufen; vertheidigt 2tens wieder die Lehre von der Freiheit des Willens; ist 3tens erstaunt, daß die Tübinger Theologen seyn wollen und doch die Sakramente nicht anerkennen, sowie 4tens in Betreff der Heiligen-Verehrung, daß sie weiser seyn wollen als die durch Wunder berühmten ehrwürdigen Väter, und klüger als die Kirchen von Alt- und Neurom zusammen, während sie doch unter sich selber nicht einig in zahllose Parteien gespalten seyen. Zum Schlusse endlich stellt er die Bitte, sie möchten ihn künftig mit ihrer theologischen Correspondenz nicht mehr „belästigen".

Doch auch trotz dieser unhöflichen Abweisung ließen die Tübinger schon im Dezember desselben Jahres ein neues Schreiben nach Constantinopel abgehen, welches nicht weniger als eilf Würtembergische Notabilitäten, nämlich Dr. Heerbrand, damals Rektor der Universität, Abt Bidembach von Bebenhausen, Probst Magirus

1) Acta etc. p. 347—370.

von Stuttgardt, Kanzler Andreä, Prof. D. Schnepf, Hofprediger Lucas Osiander, Prof. D. Johann Brenz [1]), Prof. D. Gerlach, Pfarrer Holderer und Prediger Schopf von Stuttgardt, und endlich Martin Crusius unterzeichneten. Sie wiederholen, daß der Geist auch vom Sohne ausgehe, daß der Mensch unfähig zum Guten sey, daß es nur 2 Sakramente gebe, daß die Heiligen nicht angerufen und verehrt werden dürfen, die spezielle Beicht nicht verlangt werden könne und das Mönchthum anderen Lebensweisen nachzusetzen sey. Zugleich meinen sie, die vielen Spaltungen unter den Protestanten gereichen ihnen nicht zur Unehre, sie seyen keine Häretiker u. d. gl. und es werde die Zeit einst noch kommen, wo die Griechen ihre Schreiben würdigen und gehörig schätzen würden.

Auf dieß gab der Patriarch gar keine Antwort mehr, Crusius aber, noch nicht ermüdet, suchte nun auf die Masse der Griechen durch 4 Foliobände lutherischer Predigten zu wirken, die er ins Griechische übersetzt hatte und unter dem Titel *στέφανος τοῦ ἐνιαυτοῦ* im Jahre 1603 zu Wittenberg herausgab.

Es wäre ein Wunder gewesen, wenn die Verhandlungen zwischen den Tübingern und dem Patriarchen Jeremias auf lange ein Geheimniß hätten bleiben können. Doch waren bereits einige Jahre seit ihrem Beginne verflossen, als der Hofprediger des Königs von Polen, Stanislaus

1) Sohn des berühmten Reformators, damals Prof. d. Theol. zu Tübingen, später Abt zu Hirsau.

Socolovius, Canonikus von Krakau, eine Abschrift der ersten Antwort des Patriarchen aus Constantinopel erhielt, ins Lateinische übersetzte und unter dem Titel Censura orientalis ecclesiae Latio donata durch den Druck veröffentlichte, um zu beweisen, daß die Protestanten von den Griechen in die Kirchengemeinschaft hätten aufgenommen werden wollen, aber von dem Patriarchen zurückgewiesen und ihre Lehren verworfen worden seyen.

Nach Socolovius hat, wie schon oben S. 552 bemerkt wurde, Wilhelm Lindanus, B. von Roermonde, nachmals B. von Gent, einer der berühmtesten Polemiker seiner Zeit, die Tübinger wegen dieser Sache angegriffen, und Johann Bapt. Fickler, fürsterzbischöflich = Salzburgischer Rath, die Schrift des Socolovius ins Deutsche übersetzt.

Diese Angriffe veranlaßten nun die Tübinger im Jahre 1584 ihre Correspondenz mit dem Patriarchen unter dem Titel Acta et Scripta etc. drucken zu lassen und mit einer Vorrede zu versehen, in welcher der „Pabstesel" und derartige Courtoisien figuriren. Befremdender ist es, daß die Sammlung der Akten nicht vollständig ist, weßhalb neben derselben die später von Crusius edirte Turcograecia gebraucht werden muß, welche theils die fehlenden Stücke, theils eine Reihe Anmerkungen giebt, die nicht wenig Licht über den ganzen Gegenstand verbreiten.

Die Polemik der Tübinger in der Vorrede war übrigens zu heftig, und die Veröffentlichung der Akten gab ihnen zu viele Blößen, als daß ihre Gegner nicht wieder zu Feld hätten ziehen sollen. Vor allem vertheidigte sich

Socolovius selbst (1584), indem er der fraglichen Vorrede Schritt für Schritt folgte, und in einem Beispiele, wie einst Erasmus gegen Luther, den geziemenden Unterschied in der Polemik darzuthun suchte [1]).

Zu gleicher Zeit hat der alte Jakob Gorscius, der ehemalige Lehrer des Socolovius, in seiner Schrift mit dem Titel „Crusius" die Tübinger angegriffen [2]), und Thomas Sunobig ihr letztes Schreiben an den griechischen Patriarchen unter dem Titel Antidotus responsionis Wirtembergensium beleuchtet [3]).

Ich habe das einst dem Crusius selbst gehörige Exemplar dieser katholischen Gegenschriften zu Handen, und kann aus den vielen, zum Theil sehr heftigen Randbemerkungen, welche er beim Durchlesen derselben gemacht hat, leichtlich darauf schließen, wie unangenehm die Tübinger durch diese Schriften berührt worden seyen. Deßungeachtet fanden sie für gut, nicht mehr zu antworten, und haben darin, da die Sache in allen Beziehungen so wenig zu ihrem Vortheile lag, auch gewiß das Klügste erwählt.

Wie wenig aber die Griechen geneigt waren, den Protestantismus in sich aufzunehmen, und wie sie selber die

---

1) Stanislai Socolovii etc. ad Wirtembergensium theologorum invectivam. Augustae Trevir. 1586. Die Vorrede ist datirt vom 13. Aug. 1584.

2) Jacobi Gorscii animadversio, sive Crusius. In theologos Wirtembergenses etc. Coloniae 1586.

3) Sententia definitiva Jeremiae patriarchae etc. una cum Antidoto ultimae responsionis eorundem etc. Aug. Trevir. 1586.

Verhandlungen des Patriarchen mit den Tübingern beurtheilen, das zeigt deutlich eine Aeußerung der griechischen Synode von Jerusalem im Jahre 1672, welche sagt: „fünfzig Jahre nach der Manie Luther's hat Martin Crusius von Tübingen in Deutschland sammt einigen andern Sophisten der lutherischen Neuerung (die eine Schwester der calvinischen und nur in einigen Punkten von ihr verschieden ist), dem damaligen Lenker der apostolischen Kirche zu Constantinopel die Hauptstücke ihrer Häresie überschickt, um, wie sie sagten, zu erkennen, ob sie mit der Lehre der morgenländischen Kirche übereinstimmen. Aber jener berühmte Patriarch hat ihnen in drei Antworten, eigentlich wissenschaftlichen Abhandlungen erwidert, ihre ganze Häresie theologisch und orthodox widerlegt und die ganze von Anfang an in der morgenländischen Kirche herrschende orthodoxe Lehre ihnen entwickelt. Sie jedoch hörten nicht auf ihn und kümmerten sich nicht um seinen frommen Eifer. Das Buch jener Verhandlungen aber ist griechisch und lateinisch zu Wittenberg in Deutschland im J. 1584 des Heils gedruckt worden" [1]).

III. Nachdem diese Versuche der Lutheraner gescheitert waren, unternahmen es fünfzig Jahre später die Calvinisten, — mit mehr Hoffnung, weil vom Patriarchen Cyrillus Lukaris selbst unterstützt, nach der gleichen Palme zu ringen.

Dieser in der Geschichte berufene Mann ward im Jahre 1572 auf der griechischen, damals der Republik

1) Harduin, Collect. Concil. T. XI. p. 185.

Venedig unterworfenen Insel Candia, dem alten Creta, geboren, machte seit seinem zwölften Jahre zu Venedig unter dem Lateinerfeinde Maximus Marguinus, griechischem Bischof von Cerigo, hernach in Padua seine Studien, bereiste nach deren Beendigung die Schweiz und andere Theile des europäischen Westen, und verweilte insbesondere längere Zeit in Genf, wo er zuerst mit reformirten Theologen in engere Bekanntschaft getreten zu seyn scheint. Aus gleicher Zeit datirt sich auch sein bitterer Haß gegen Rom, der auf das ganze folgende Leben Cyrill's bestimmend gewirkt hat und eine Hauptursache seiner Neigung zum Protestantismus geworden ist.

Eben damals nämlich hatte die katholische Kirche durch die preiswürdige Synode von Trient neue Blüthe gewonnen, in den begeisterten und geistreichen Jesuiten die tüchtigsten Kämpfer erhalten und unter weisen und hochverdienten Päbsten wie St. Pius V, Gregor XIII und Sixtus V neues kräftiges Leben entfaltet; während im Gegentheil die griechische Kirche seit der Eroberung Constantinopels zur Sklavin der Türken entwürdigt, nach Cyrill's eigenem Geständniß ein Bild des Jammers geworden war und an der eigenen Rettung verzweifelte [1]).

---

1) Aymon (apostasirter Priester), Monuments authentiques de la religion des Grecs etc. p. 46. und p. 161. Diese Monuments edirte Aymon zur Wiederlegung des Werkes von Nicole, Perpétuité de la Foi, und aller übrigen Streitschriften der Jansenisten gegen den reformirten Theologen Jean Claude über die Uebereinstimmung des griechischen

Je mehr sich nun bei dieser trostlosen Lage die Blicke vieler Griechen nach Rom hin richteten, je geneigter sich namentlich die unter Oestreich, Venedig und Polen wohnenden Glieder dieser Kirche zum Anschluß an die katholische zeigten, und je erfolgreicher die Unionsbemühungen insbesondere der Jesuiten geworden waren; desto rascher wuchs und desto fester wurzelte in Cyrill mit dem Haß gegen Rom zugleich der abentheuerliche Plan, durch Verbindung der griechischen mit der protestantischen Kirche die erstere aufs Neue zu kräftigen.

Bei solchen Gesinnungen konnte Cyrill unmöglich unter den der katholischen Union zustrebenden Griechen des Abendlandes, denen er durch Geburt angehörte, verbleiben, mußte vielmehr auf seine Glaubensgenossen im türkischen Reiche die Hoffnung seiner Zukunft setzen, und fand in der That bei dem Patriarchen von Alexandrien, Meletius Pega, die freundlichste Aufnahme, der ein Verwandter Cyrill's und gleich ihm aus Creta gebürtig [1]), im Hasse gegen Rom mit ihm einig, den über das gewöhnliche Maaß der damaligen Griechen gebildeten Jüngling schnell zum Priester weihte und zur Stelle eines Archimandriten erhob.

Dogmas mit dem lateinischen. Der berühmte Abbé Renaudot aber im Anfang des 18ten Jahrhunderts widerlegte auch Aymon's Monuments in seinem Werke: Contre les calomnies et faussetez du livre intitulé: „Monuments" Paris. 1709.

1) Leo Allatius de ecclesiae occident. et orient. perpetua consensione. Lib. III. c. 11. n. 4. p. 1073. und Biblioth. des auteurs eccles. du 18 Siècle, Prem. Partie. T. II. p. 491. (Fortsetzung von Du-Pin).

Nicht lange, so öffnete sich ihm ein größerer Wirkungskreis, indem sein Patriarch das Protektorat der Griechen in Polen übernahm [1]), und nun den Römerfeind Cyrill als seinen Exarchen nach diesem Reiche beorderte, um die dort bevorstehende Union der Ruthener mit der katholischen Kirche zu verhindern. Cyrill gründete und leitete zu diesem Zwecke zunächst eine griechische Schule zu Wilna [2]), aber seine Mission blieb dennoch erfolglos, und die fragliche Vereinigung kam im Jahre 1595 wirklich zu Stande. Schon ein Decennium vorher hatte außer anderen katholischen Priestern insbesondere der gelehrte Jesuit Anton Possevin, päbstlicher Nuntius am polnischen und russischen Hofe, den Anschluß der Ruthener an die römische Kirche vorbereitet, den König Stephan Bathori von Polen mit der Hoffnung auf denselben erfüllt, und zur leichteren Durchführung dieser Einigung in Wilna eine Jesuitenschule für unirte griechische Jünglinge gegründet. Noch energischer griff K. Sigismund III von Polen diesen Plan auf, zeigte im Vereine mit dem Pabste seinen Unterthanen alle Vortheile der Union, und begünstigte sichtlich die Unirten, ohne jedoch, wie selbst der eifrige russische Staatsmann Karamsin in seinem berühmten Geschichtswerke gesteht [3]), den Abgeneigten mit Gewalt und Verfolgung zu drohen. Die nächste Veranlassung zur wirk-

1) S. d. Brief Cyrill's an Uytenbogárt bei Aymon l. c. p. 162.

2) Histoire eccles. du XVII. Siècle T. IV. p. 570. Fortsetzung von Du-Pin, Biblioth. des auteurs etc.

3) Russische Geschichte, ins Deutsche übers. Thl. 9. S. 318.

lichen Durchführung der Union gab die Erhebung des Metropoliten Hiob von Moskau zum Patriarchen von Rußland (26. Jan. 1589), und die um die gleiche Zeit erfolgte Ernennung des Michael Rahosa zum Motropoliten von Kiew. Letzterer, dem polnischen Reiche angehörig, war nun wenig geneigt, dem neugeschaffnen, persönlich verächtlichen russischen Hofpatriarchen sich zu unterwerfen und berief darum im Dezbr. 1594 seine Suffraganen zu einer Synode nach Brecze, um über die Frage zu entscheiden, ob Hiob von Rußland oder der Pabst als Oberhaupt der ruthenischen Kirche anerkannt werden solle. Mit Ausnahme zweier entschieden sich alle griechischen Bischöfe des Reichs für den Anschluß an den römischen Stuhl, boten durch eine Gesandtschaft dem Pabste auf die Bedingungen der Florentiner Synode (1439) hin die Union an, und wurden nun von Clemens VIII am 23. Dezbr. 1595 feierlich in die Kirchengemeinschaft aufgenommen.

Auf diese Ereigniße hin mußte Cyrill das Königreich Polen verlassen, war aber noch nicht lange nach Alexandrien zurückgekehrt, als sein Gönner Meletius starb und er nun selbst im Jahre 1602 zum Patriarchen von Alexandrien gewählt wurde, oder, wie sein gelehrter Zeitgenosse, der unirte Grieche Leo Allatius berichtet, diese Erhebung erkaufte. Alsbald nach derselben wurde er mit dem eifrigcalvinistischen Cornelius van Hagen dem holländischen Gesandten zu Constantinopel bekannt, der alsbald den Gedanken einer Calvinisirung der griechischen Kirche aufgriff, und ihn als Protektor Cyrills für alle Folgezeit, mit bedeutenden Geldopfern durchzuführen bestrebt war. Durch

ihn wurde Cyrill auch mit dem berühmten holländischen Prediger Johann Uytenbogärt in eine freundliche Correspondenz verflochten, wovon uns noch zwei Briefe bei Aymon erhalten sind. Der erste ist nicht von großer Bedeutung, im 2ten aber vom J. 1613, setzt Cyrill den Glauben, den Ritus und die Verfassung der griechischen Kirche auseinander, hält an der Auslassung des filioque fest, spricht dagegen nur von zwei Sakramenten, der Taufe und dem Abendmahl, läßt sich aber auf die Frage von der Freiheit des Willens, der Prädestination und Rechtfertigung gar nicht ein, „weil man darüber nichts Sicheres wisse [1]).“

Mit dem holländischen Gesandten zugleich betheiligten sich die Botschafter Englands und Schwedens an dem Projekte der Calvinisirung Griechenlands [2]), wodurch Cyrill in Bälde auch mit dem Primas der anglikanischen Kirche, dem Erzbischof Georg Abbot von Canterbury in Verbindung gesetzt wurde. Ein Brief an denselben vom Jahre 1616 findet sich noch bei Aymon [3]), aber man ersieht schon aus seinem Eingange, daß andere Schreiben zwischen beiden bereits zuvor gewechselt seyn mußten. Den Hauptinhalt des dießmaligen bilden die, für das Ohr eines anglikani-

1) Die beiden Briefe stehen bei Aymon p. 127—164.

2) Vgl. Mohnike, über Cyrillus Lukaris, in den Stud. u. Kritiken 1832. 2ter Band, S. 566. Anmkg. Ueber die unehrliche Politik der protestantischen Gesandten klagt insbesondere der kaiserliche Minister, Cardinal Erzb. Clesel zu Wien. S. Hammer, Gesch. des osman. Reiches, IV, 688.

3) Monuments etc. p. 44—47.

schen Primas so wohltönenden Klaglieder über päbstliche Tyrannei und über die Versuche der römischen Missionäre, die Griechen zur Union zu bewegen. Dieß, gesteht Cyrill, geschehe um so leichter, als die Griechen durchaus nicht im Stande seyen, der Wissenschaft und Dialektik der Papisten das Gegengewicht zu halten (p. 45.). In dieser Noth habe er sich um Rath und Hülfe an Abbot gewandt, und einen wahren Trost in dessen Nachricht erhalten, daß der König von England (Jakob I), einen jungen Griechen in England Theologie studieren lassen wolle. Er schicke ihm nun den Metrophanes Critopulus, einen jungen Priester der Kirche von Alexandrien von recht gutem Talente, den er dem Könige und dem Primas anmit bestens empfehle.

Dieser Metrophanes studirte nun mehrere Jahre hindurch zu Oxford, gieng hierauf zu Cyrill zurück und mit ihm nach Constantinopel, wurde sein Protosyncellus oder erster Rath, machte nach dessen Wunsche ums J. 1624 eine zweite Reise nach dem Abendlande [1]), besuchte wieder England, aber auch die berühmteren protestantischen Hochschulen des Continents, Helmstädt, Altorf, Wittenberg, Straßburg und Tübingen, trat hier in Freundschaft mit Schikard, wohnte einige Zeit bei demselben und unterhielt auch später noch einen Briefwechsel mit diesem

1) Nach Heineccius (Abbildung der alten und neuen griech. K. Thl. I. S. 198.) wäre Metrophan nur einmal im Westen gewesen, nämlich von 1617 an unausgesetzt bis 1625. Vgl dagegen Mohnike a. a. O. S. 569. Anm. 6.

berühmten Professor der Mathematik und hebräischen Sprache in Tübingen.

Während seines Aufenthaltes in Deutschland verfaßte Metrophanes zu Helmstädt im Jahre 1625 eine Confession des griechischen Glaubens, welche, obgleich den Professoren zu Helmstädt dedicirt, dennoch das unverfälschte griechische Dogma enthält, und von Hornejus mit lateinischer Uebersetzung im Jahre 1661 zu Helmstädt edirt worden ist.

Später ward Metrophanes Patriarch von Alexandrien, entsprach aber den Absichten seines früheren Gönners so wenig, daß er sich vielmehr nun der Calvinisirung der griechischen Kirche eifrig entgegenstellte, und die Absetzung Cyrills auf der Synode von Constantinopel (d. 24. Septbr. 1638) mit unterzeichnete.

Während Metrophanes zum Gehülfen Cyrills in England gebildet werden sollte, hatte Letzterer selbst seine Verbindungen mit den Calvinisten eifrig fortgesetzt und erweitert, und namentlich fällt in die Jahre 1617—1619 seine Correspondenz mit David le-Leu de Wilhem, einem angesehenen holländischen Staatsmann, der damals eine große Reise durch den Orient machte und mit Cyrill sehr starken Verkehr zur Förderung des Protestantismus unterhielt. Als Zeugen hievon sind von Aymon 14 Briefe Cyrills an Wilhem veröffentlicht worden [1]).

Fast alle diese 14 theils lateinisch, theils italienisch geschriebenen Briefe Cyrill's handeln von protestantischen

1) Monuments etc. p. 172—200.

Büchern, welche letzterer durch die Vermittlung seines holländischen Freundes erhielt oder erhalten wollte; z. B. Gomarus, Hutterus, Rainoldus u. d. gl.; andere, wie Brief 8 und 9 beschäftigen sich mit einer Art Critik über Bellarmin; am merkwürdigsten aber sind das 2te, 5te, 6te und 12te Schreiben. In Nr. 2. dankt Cyrill Gott für die Gnade, daß er ihm Gelegenheit gegeben habe, dem Herrn David de Wilhem ganz aufrichtig ihre gegenseitige Uebereinstimmung im Glauben zu versichern, und fügt bei, daß er den von jenem entworfenen Plan „pro reformatione ecclesiae“ vollkommen billige [1]). Im fünften Briefe sagt er, Wilhem habe ihm die papistische, lutherische und orthodoxe (d. i. calvinische) Abendmahlslehre auseinandergesetzt, und er stimme ganz mit der letztern überein [2]). Nicht minder calvinisch drückt er sich im 6ten Briefe aus [3]) und versichert im zwölften: „wenn ich meine Kirche reformiren kann, so will ich es sehr gerne thun, aber Gott weiß, daß es mir wohl unmöglich ist, solchen Plan durchzuführen [4]).

Größere Hoffnung des Gelingens gab ihm nicht lange nachher seine Erhebung auf den Patriarchenstuhl von Constantinopel, auf dem seit Anfang des siebzehnten Jahrhunderts Neophytus II saß, und die Plane einer Union der Griechen mit Rom unterstützt haben soll. Am thätigsten wirkten hiefür die als Missionäre in Constantinopel

1) Aymon l. c. p. 175. 176.
2) Aymon l. c. p. 181.
3) Aymon l. c. p. 183.
4) Aymon l. c. p. 194.

wohnenden Jesuiten, welche hier unter dem Schutze Frankreichs ein großes Collegium sammt einer beträchtlichen Bibliothek gegründet hatten, unentgeldlich Unterricht ertheilten und sehr viele Griechen und Juden, namentlich unter der Jugend, für die katholische Kirche gewannen [1]).

Schon im Jahre 1612 erschien nun der Römerfeind Cyrill in Constantinopel, um wo möglich die Absetzung des Patriarchen Neophytus zu erwirken und die Latinisirung seiner Landsleute zu verhindern. In der That ward Neophytus durch großherrlichen Befehl nach Rhodus verbannt, wo er nach wenigen Monaten im J. 1613 starb; aber nicht Cyrill, sondern Timotheus, Bischof von Patras wurde sein Nachfolger, indem die bei der Wahl mitwirkenden Bischöfe den Cyrill, weil sie ihn kannten, verwarfen, und als er dennoch zu intriguiren fortfuhr, aus ihrer Synode verwiesen. So erzählt Leo Allatius, während andererseits Cyrill seinen Gegner den Stuhl von den Türken erkauft zu haben beschuldigt [2]).

Nach diesem Unfall zog sich Cyrill für einige Zeit in ein Kloster auf dem Berge Athos [3]) und sofort in die Walachei [4]) zurück; doch treffen wir ihn bald wieder in Egypten, wie aus seinem obenangeführten Briefwechsel mit David de Wilhem hervorgeht.

---

1) Vgl. Aymon l. c. p. 202 ff. Hammer, Gesch. des osman. Reichs IV, S. 438.

2) Leo Allat. p. 1074. Aymon p. 151 sq.

3) Leo Allat. l. c. p. 1074.

4) Sein Brief an Uytenbogárt ist aus der Walachei vom 22. Septbr. 1613 datirt. Aymon p. 164.

Endlich erreichte er im J. 1621 bei einer neuen Erledigung des Stuhls von Constantinopel das Ziel seiner Wünsche. Der Patriarch Timotheus war plötzlich, wie man sich sagte, in Folge des Giftes gestorben, das der Archimandrit Josaphat aus der Insel Andros bei einem Gastmahl des holländischen Gesandten ihm in den Wein geworfen haben soll, und Cyrill selbst fiel, weil er den vermuthlichen Mörder alsbald zum Erzbischof von Chalcedon erhob, im schweren Verdacht der blutigen Mitschuld [1]).

Als er aber schon einige Monate nach seiner Erhebung seine calvinisirenden Ansichten laut werden ließ, ward er alsbald auf einer griechischen Synode, nicht ohne Zuthun des französischen Gesandten entsetzt [2]) und von der Pforte 1622 auf die Insel Rhodus verwiesen, weil er, nach der Beschuldigung seiner Gegner, einen hochverrätherischen Briefwechsel mit dem Großherzog von Toskana in Betreff einer Insel des Archipels unterhalten haben sollte.

Doch die Botschafter von England und Holland erkauften ihm schon nach wenigen Monaten mit schwerem Gelde die Erlaubniß zur Rückkehr, während er es auch seinerseits an Bestechung nicht fehlen ließ [3]) und sich alsbald an seinem Hauptgegner und Ankläger dem Metropoliten Gregor von Amasia durch Erdrosselung rächte [4]). Dem während seines Exils bestellten Patriarchen Anthi-

1) Leo Allat. l. c. p. 1074.

2) Leo Allat. l. c. p. 1075.

3) Aymon p. 207. u. 209.

4) Biblioth. des auteurs eccl. du XVIII Siècle. Forts. von Du-Pin. T. II. p. 493.

mus aber, der sich nun auf den Athos zurückzog, kaufte Cyrill seine Ansprüche auf den Stuhl um 4000 Goldstücke ab, ohne sie je zu bezahlen [1]).

Nach einiger Zeit, im Jahre 1624 soll Rom, nach der Behauptung der Freunde Cyrills, den Versuch gemacht haben, Letzteren selbst durch Geld für die Union der Griechen mit den Lateinern zu gewinnen. Doch die noch erhaltene Instruktion des päbstlichen Geschäftsträgers Canachio Rossi [2]) trägt keine Spur von Bestechungsversuchen, vielmehr sagt darin der Pabst ausdrücklich, so lange Cyrill auf dem Stuhle sey, könne man an Durchführung einer Union wohl gar nicht denken; und es wäre ein ewiger Verstoß gegen die so oft gerühmte Klugheit der Curie, wenn sie die eigene Ehre einem so bitteren Feinde, wie Cyrill, anvertraut hätte, von dem sie überdieß wohl wissen mußte, daß ihm englische Guineen fünfmal lieber seyen als päbstliche Scudi.

Als dieses Unternehmen mißglückt war, behauptet Cyrills Freund und Kanzler Chrysosculus weiter [3]), versuchten die Papisten aufs Neue, den Patriarchen zu vertreiben und versprachen einigen griechischen Bischöfen 20,000 Thaler [4]), wenn sie solches durchsetzen würden; allein die Gesandten von Holland und England verschafften ihm um tausend Thaler den erneuerten Schutz des türkischen Groß-

1) Leo Allat. l. c. p. 1075.

2) Bei Aymon p. 211 sq.

3) Aymon p. 214.

4) Heineccius hat S. 202, wahrscheinlich ex propriis, die Summe gerade verdoppelt.

herrn, und bewirkten auch die Vertreibung des apostolischen Vikars, den der Pabst um der Calvinisirung entgegenzuarbeiten, nach Griechenland geschickt hatte.

Zur sichern und schnellern Durchführung seines Planes gründete Cyrill mit englischer Unterstützung im Jahre 1627 eine Buchdruckerei in Constantinopel, welche der englische Gesandte, damit diese Anstalt der Proselytenmacherei nicht gestört werde, für sein Eigenthum ausgab. Zu gleicher Zeit ließ der holländische Gesandte eine Menge protestantischer Bücher nach Griechenland schaffen, während aus der neuen Officin Katechismen und allerlei Traktate zur Förderung der Calvinisirung hervorgiengen. Der Mönch Nikodemus Metaxa hatte die Typen aus England gebracht, und stand an der Spitze der Druckerei; aber bald wurde sie, angeblich auf Anstiften der Jesuiten, von der türkischen Polizei im Januar 1628 überfallen, theilweise zerstört und nur durch ernstliche Verwendung des englischen Gesandten, Sir Thomas Roö, in ihrem Fortbestande wieder gesichert [1]).

Aus Rache veranlaßte nun der englische Gesandte eine gewaltsame Verfolgung der Jesuiten, die er als spanische Kundschafter politisch verdächtigt hatte, wohleinsehend, daß vor allem ihr Sturz zum Siege des Calvinismus nothwendig sey. Die Väter suchten und fanden zunächst Schutz im Hause des französischen Gesandten de Harlay, kehrten aber nach sieben Wochen, als der Sturm sich gelegt, in

1) Hammer, Gesch. d. osman. Reiches, Bd. V, S. 89. Aymon p. 22. 217 sq.

aller Stille in ihr Collegium zurück. Doch jetzt stürzte sie die Perfidie der Freunde Cyrills ins Verderben. Unter dem Vorgeben, griechische Frauen begehren katholischen Unterricht, lockte man die Missionäre aus ihrer Behausung in die Hände der Janitscharen, nahm ihnen alles, was sie besaßen, selbst ihre Bücher hinweg, packte sie auf Schiffe und setzte sie an den Küsten Italiens aus [1]). Wahrscheinlich hat also Pombal seine gleiche Procedur gegen die Jesuiten von den Türken erlernt.

Zum Danke für die vielfach geleistete Unterstützung machte Cyrill um diese Zeit dem Könige von England, Carl I, den berühmten Alexandrinischen Bibel-Codex zum Geschenke. Er hatte diese uralte, angeblich von einer hl. Jungfrau Thekla zur Zeit des Nicänums, jedenfalls aber vor d. J. 450 [2]) gefertigte kostbare Handschrift von Alexandrien nach Constantinopel mitgenommen, zunächst für König Jakob I von England bestimmt, aber erst nach dessen Tode, im Jahre 1626 dem Gesandten Sir Thomas Roë übergeben, der sie im J. 1628 nach England brachte und seinem Fürsten überlieferte [3]). Eine andere Hand-

1) Alles dieß gesteht selbst Cyrills Freund Chrysosculus bei Aymon p. 227 sq. Vgl. Hammer a. a. O. S. 89. Als französische „Gesandtschaftskapläne" kamen übrigens wieder einige Jesuiten nach Constantinopel zurück. Mohnike S. 574. Aymon p. 232—236.

2) Hug, Einl. ins N. T. I, 281.

3) Woide in der Vorrede zu seiner Ausgabe des Codex Alex. p. III. §. 15. Dieser Codex der LXX. und des N. T. ist auch die einzige Handschrift der beiden Briefe des römischen Cle-

schrift eines arabischen Pentateuchs hätte Cyrill schon früher dem englischen Bischofe und Minister Laud zum Geschenke gemacht [1]).

Um den Patriarchen zu unterstützen, sandten die Genfer im Jahre 1628 den reformirten Prediger Anton Leger nach Constantinopel, der vom holländischen Gesandten freundlichst aufgenommen, acht Jahre lang mit großem Eifer und wenig Erfolg durch Predigten und Traktätchen an der Calvinisirung der Griechen arbeitete [2]).

Für diese Theilnahme dankte Cyrill den Genfern in einem Schreiben an den dortigen Professor Diodati vom 15. April 1632 [3]), worin er alles Heil von dieser neuen Verbindung hofft, über den römischen Antichrist und die Hindernisse klagt, welche seinem Vorhaben, die griechische Kirche zu reformiren, noch immer im Wege stünden. Zugleich giebt er den Genfern die Vollmacht, seine Confession durch den Druck zu veröffentlichen.

Cyrill hatte nämlich im Jahre 1629 eine calvinisirende Confessio fidei in lateinischer Sprache gefertigt [4]), welche

---

mens an die Corinther. Viele behaupten irrig, schon Jakob I habe den Coder erhalten.

1) Woide a. a. O. p. II.

2) Aymon p. 27. 85. Vgl. das Schreiben Raffard's bei Mohnike S. 560 ff.

3) Bei Aymon p. 27—36.

4) Die Aechtheit dieser lateinischen Confessio ist schon oft bestritten worden; aber Cyrill bekennt sich ausdrücklich als ihren Verfasser am Ende seiner spätern griechischen Bekenntnißschrift, bei Aymon p. 249.

auf Veranstaltung des holländischen Gesandten gedruckt, so großes Aufsehen in Griechenland selbst, aber auch in Polen und Rom [1]) machte, daß alsbald eine Widerlegung von dem unirten Bischof Matthäus Caryophilus erschien und der Pabst den Cyrill ausdrücklich durch den französischen Gesandten fragen ließ, ob er wirklich der Verfasser dieser Schrift sey [2]).

Cyrill bekannte sich nicht blos dazu, sondern publizirte sogar sein Bekenntniß aufs Neue im Januar 1631 [3]) ganz gleichlautend in griechischer Sprache durch zahlreiche Abschriften und schickte davon ein Exemplar durch Leger nach Genf, wo nun die Confessio im Jahre 1633 mit seiner Erlaubniß griechisch und lateinisch gedruckt wurde.

Wir werden auf diese Bekenntnißschrift später wieder zurückkommen, für jetzt aber genügt die Bemerkung, daß sie einem wirklichen Calvinisten keine Schande gemacht haben würde. Dem Cyrill jedoch brachte sie neue Verfolgung. Außer dem schon genannten Bischof Caryophilus trat insbesondere Cyrillus Contaru Erzbischof von Berrhöa, zum Theil durch Privathaß gestachelt [4]) als Vertheidiger des alten griechischen Glaubens auf, und bewirkte im Verein mit Athanasius Erzbischof von Thessalonich Cyrill's Verbannung auf Tenedos (5. März

1) Hard. Coll. Conc. T. XI. p. 231. Aymon p. 33. 364.

2) Aymon p. 31.

3) Aymon p. 237—54.

4) Weil er von Cyrill das Erzbisthum Thessalonich nicht erhalten habe. Leo Allat. l. c. p. 1076.

1634), das er bald mit Chios, später mit Rhodus vertauschen durfte [1]).

Auch im Exil setzte Cyrill seine Verbindung mit den Gehülfen seines Planes fort, und noch haben wir eine Reihe von Briefen an Leger, die von Tenedos, Chios und Rhodus aus datirt sind [2]). Einer derselben, aus Chio vom 4. April 1635 (alten Styls) enthält eine frivole Aeußerung über die Transsubstantiation, „welche aus einem Stück Brod oder aus einem trockenen Krümchen einen Christus machen könne" [3]). Ein späteres Schreiben aus Rhodus vom 26. April 1635 bezüchtigt den Geschäftsträger des deutschen Kaisers und andere Katholiken, sie hätten Cyrill in Chios von Seeräubern fangen und nach Rom führen lassen wollen, aber Gott, nach anderen Berichten der türkische Vizeadmiral, habe ihn gerettet und nach Rhodus in Sicherheit gebracht [4]). In andern Briefen bespricht er die Traktätchen Leger's, besonders das über die Transsubstantiation und erbittet sich davon ein neues Exemplar, um es nach Candia zu schicken, wo man seine Confession bereits kenne und schon an der Lehre der Brodverwandlung zweifle [5]).

---

1) Zwischen hinein ward er auf kurze Zeit wieder restituirt, wie aus den Akten der Synode von Jerusalem 1672 hervorgeht, welche sagt, er habe den Stuhl dreimal unrechtmäßig usurpirt. Hard. Coll. Conc. XI, 223.

2) Aymon p. 56—109.

3) Aymon p. 67.

4) Aymon p. 78. 79.

5) Aymon p. 101.

Um die Mitte des Jahres 1636 erhielt Cyrill durch sein und seiner Freunde Geld [1]) wieder die Erlaubniß zur Rückkehr auf den bischöflichen Stuhl, und da eben auch Leger in seine Heimath zurückreisen wollte, gab er ihm ein nicht unbedeutendes Schreiben an die Genfer mit, vom 7. April j. J., worin er seine Rückkehr aus dem Exil meldet, den „allerheiligsten" Calvin selig spricht, und seinen reformirten Freunden versichert, daß er ihre orthodoxe Lehre annehme, aber die römischen Dogmen verabscheue [2]).

Kurz vor seiner völligen Restitution, welche den 15. März 1637 erfolgte, schrieb Cyrill den letzten uns noch erhaltenen Brief an Leger in Genf [3]), worin er dessen Nachfolger zu Constantinopel Sartorius wegen seiner orthodoxen Predigten lobt, und seine Hoffnung auf das Gelingen des großen Planes ausspricht.

Doch schon im folgenden Jahre sollte er tragisch enden. Seine Neuerungen nämlich hatten einen großen Theil des Clerus erbittert und mit Haß gegen den Mann erfüllt, der seine Privatmeinungen fälschlich als Kirchenlehre ausgebend, den alten Ruhm der griechischen Orthodoxie zu vernichten drohte [4]). An die Spitze der Unzufriednen trat abermals Cyrillus Contaru, und versammelte eine Synode zu Constantinopel, um über den häretischen Patriarchen zu richten [5]). Aber leichtlich hätte sich Cyrill dennoch er-

1) Heineccius S. 208.

2) Aymon p. 1—7.

3) Aymon p. 115—118.

4) Harduin, Coll. Conc. XI, 223.

5) Leo Allat. l. c. p. 1075. Nach den Akten der Synode von

halten, wenn nicht zu gleicher Zeit des Sultans Günstling Bairam Bascha, — ob mit Recht oder Unrecht, wissen wir nicht — den Cyrill bei dem Großherrn politisch verdächtigt hätte, als habe er die seiner Kirche angehörigen Kosaken zu einem Einfall ins türkische Reich verleitet [1]). Auf diese Verdächtigung hin wurde der Patriarch am 28. Juni 1638 auf schriftlichen Befehl des eben gegen Bagdad ziehenden Großherrn gefangen genommen, in eine Festung am Bosphorus abgeführt, nach wenigen Tagen in einem Nachen auf das Meer gebracht, erdrosselt und in die See geworfen [2]).

Sein Tod war der herbste Schlag für die Versuche zur Protestantisirung des Orients, denn schwerlich hat je ein Grieche so viel Geneigtheit hiezu gezeigt und so viel Protestantisches in sich selbst aufgenommen, als gerade Cyrill. Belege hiefür sind uns schon in nicht geringer Zahl in seinen Briefen begegnet, aber das größte Zeugniß hiefür ist jenes sein Glaubensbekenntniß, dessen wir schon oben gedachten. Es enthält 18 Kapitel und einen Anhang von 4 Antworten auf eben so viele Fragen.

Das 1te Kap. lehrt die Trinität und das Ausgehen des hl. Geistes vom Vater durch den Sohn.

K. 2. erklärt die hl. Schrift für göttlich und über die Kirche erhaben.

Jerusalem hätte Cyrill jetzt geläugnet, daß die Confessio von ihm sey; weil er sie aber nicht öffentlich widerlegen wollte, sey er dennoch abgesetzt worden. Hard. l. c. p. 221—223.

1) Aymon. p. 11.

2) Heineccius a. a. O. S. 208 f. Mohnike a. a. O. S. 572.

K. 3. behauptet eine doppelte Prädestination, zum Tode sowohl, als zum Leben.

K. 4. sagt: alles Erschaffene sey gut, weil von Gott; was aber böß sey, stamme vom Teufel und vom Menschen.

K. 5. Alles werde durch die göttliche Vorsehung regiert.

K. 6. Die Sünde Adams sey auf alle Menschen übergegangen.

K. 7. Christus sey wahrhaft Mensch geworden aus Maria.

K. 8. Er sey der einzige Mittler bei dem Vater, und trage allein (mit Ausschluß der Heiligen) Sorge für die Christen.

K. 9. Ohne Glauben sey Niemand gottgefällig.

K. 10. Christus allein ist das Haupt der Kirche, und kein Mensch kann ihr Haupt seyn.

K. 11. Die Prädestinirten sind die Glieder der Kirche.

K. 12. Die Kirche auf Erden kann irren.

K. 13. Gerechtfertigt wird der Mensch durch den Glauben allein, ohne die Werke, doch dürfen diese nicht fehlen.

K. 14. Der freie Wille ist todt in denen, die noch nicht wiedergeboren sind, und alles, was sie thun, ist Sünde. Bei der Wiedergeburt aber wird die Freiheit durch die Gnade wieder vom Tode erweckt.

K. 15. Es giebt nur zwei Sakramente,

K. 16. nämlich die Taufe und

K. 17. das Abendmahl; aber wir glauben nicht an die Transsubstantiation, und genießen den Leib

Christi nur geistig; nur für den Gläubigen ist er da, während für den Ungläubigen nichts als Brod und Wein vorhanden ist.

K. 18. Es giebt kein Purgatorium.

In den angehängten Antworten sofort spricht sich Cyrill dahin aus:

1. Die Schrift darf Niemand zu lesen verweigert werden.
2. Alles Schwierige in der Bibel wird durch Parallelstellen und Vergleichung deutlich.
3. Canonisch sind vom A. T. nur die 22 in der Laodizenischen Synode genannten Bücher, also die sogenannten deuterocanonischen ausgeschlossen und für apokryphisch erklärt.
4. Endlich spricht er sich gegen die Bilderverehrung aus.

Es war natürlich, daß die Calvinisten über dieß Bekenntniß jubelten und seine rasche Verbreitung sich zum eifrigen Geschäfte machten, denn in der That enthalten viele Artikel den offenbarsten Abfall vom griechischen Dogma. Namentlich die Lehre über die Zweizahl der Sakramente, über das Abendmahl, die Prädestination, die Unfreiheit des Willens, die Verwerfung der Heiligenverehrung, eines sichtbaren Kirchenhauptes, des Purgatoriums ꝛc. sind rein protestantisch. Gleiches gilt von den vier Antworten, in deren dritter sich Cyrill eine grobe Unwahrheit hat beigehen lassen, durch die Behauptung: die griechische Kirche habe noch immer den Bibelcanon der Laodizener Synode, während er noth-

wendig wissen mußte, daß auch die deuterocanonischen Bücher von den Griechen wie von den Katholiken für heilig erachtet würden [1]).

Schon wenige Wochen nach dem Tode Cyrills fand sich darum die Synode von Constantinopel im September 1638 veranlaßt, seine falschen Behauptungen der Reihe nach zu censuriren und den Bann über ihn zu sprechen, weil er nicht blos selbst häretisch gelehrt, sondern sogar seine Privatirrthümer für die Lehre der ganzen griechischen Kirche ausgegeben und diese selbst in üblen Verdacht gebracht habe [2]).

Ich weiß, daß die Calvinisten, um ihre abentheuerliche Behauptung, Cyrill's Lehre sey die der griechischen Kirche überhaupt, zu unterstützen, das Ansehen dieser Synode durch die Bemerkung zu schwächen suchten, der neue präsidirende Patriarch, Cyrill Contaru, sey unrechtmäßig und ein Kryptokatholik gewesen. Aber diese Einreden fallen zugestandenermaßen bei seinem Nachfolger Parthenius weg, der, ein Feind Roms [3]), dennoch im J. 1642 eine Synode zur Verwerfung der Irrlehren Cyrill's abgehalten hat, auf welcher alle Kapitel und Responsionen Cyrill's, mit einziger Ausnahme von K. 7. über die Menschwerdung, verworfen worden sind. Diese Synodalbeschlüsse unterschrieb überdieß der russische Metropolit

---

1) Die folgenden griechischen Synoden haben sich über diesen Punkt streng gegen Cyrill erklärt. Hard. Coll. Conc. XI 175 u. 258.

2) Hard. Coll. Conc. T. XI. p. 223—232.

3) Heineccius a. a. O. S. 211.

Petrus Mogilas von Kiew, der als ein Hort der griechischen Orthodoxie bis auf den heutigen Tag verehrt wird, und dessen dem Cyrill entgegengesetztes Glaubensbekenntniß symbolisches Ansehen in der griechischen Kirche erlangt hat [1]).

Eine noch weitere Erklärung der griechischen Kirche gegen Cyrill wurde durch die Angriffe des huguenotischen Theologen Jean Claude von Charenton in Frankreich gegen Nicole und die anderen Verfasser der Streitschriften über die Perpétuité de la Foi (S. oben S. 571 Not.) veranlaßt. Claude behauptete noch immer, daß Cyrill die reine griechische Lehre vom Abendmahl repräsentire, deßhalb ersuchte im Jahre 1672 der französische Gesandte Olier de Nointel, die eben zu einer Synode unter Dositheus versammelten Bischöfe des Patriarchats Jerusalem, eine Erklärung über die Confession Cyrill's abzugeben. Sie fiel in allen Punkten zu Ungunsten des Letztern aus, das Glaubensbekenntniß des Mogilas ward feierlich belobt, die Entscheidungen der beiden Synoden von 1638 und 1642 erneuert und förmlich in die eigenen Akten aufgenommen, auch eine der Cyrill'schen gerade entgegenstehende Confession in 18 Kapiteln und vier Responsionen publicirt [2]).

Aus dem aber, was die Synode weiter beifügt, fällt ein noch schlechteres Licht auf Cyrill, indem die große Versammlung nachwies, daß er in anderen Schriften und

1) Vgl. Schröckh, N. K.G. V, 406 ff.

2) Hard. Coll. Conc. XI, p. 179—272.

Predigten mitunter gerade das Gegentheil von dem gelehrt habe, was in seiner Confession behauptet wird. Ob er nun die letztere wirklich verfaßt habe, will die Synode dahin gestellt lassen; wir aber wissen es gewiß aus seinem und seiner Freunde Geständniß.

Diese drei Synoden aber beweisen uns zur Genüge, daß auch der dritte Versuch, den Orient zu protestantisiren, vergeblich gewesen ist, wie denn auch hundert Jahre später das Bemühen des Grafen Zinzendorf, 1737, den griechischen Patriarchen für Herrnhut zu gewinnen, spurlos und ohne Anklang vorüber gieng [1]).

Ohne Propheten zu seyn, können wir jetzt wohl auch das Schicksal des

IVten Versuches voraussehen, der in unseren Tagen in dieser Richtung gemacht worden ist; ich meine die Gründung des protestantischen Bisthums in Jerusalem, dem jedoch jener Zweck nur theilweise und blos als einer der vielen, die es erreichen soll, unterstellt worden ist.

Der Gedanke dieser Stiftung gieng von Preußen aus, dessen König Friedrich Wilhelm IV durch den bekannten Ritter Bunsen Anträge hierüber in England machen ließ. „Ausgehend von der Thatsache, daß die englische Kirche sich im heiligen Lande schon in wirklicher Uebung ihres Gottesdienstes, ja durch die ihr angehörende Juden-Missionsgesellschaft schon im Besitz eines Grundstückes auf dem Berge Zion befindet, auf welchem eine Kirche, Schule

1) Schröckh, N. KG. IX, 55.

und Hospital im Bau begriffen sind, hat er (der K. v. Pr.) dieser Kirche den Vorschlag gemacht, ihre Bestrebungen dort auf eine breitere kirchliche Basis zu gründen und in Jerusalem ein Bisthum für Palästina zu stiften, an welches sich alle andern evangelischen Christen anlehnen könnten [1])." Hierbei leiteten den König, wie in der Instruktion Bunsen's [2]) ausdrücklich gesagt ist, die zwei Hauptgedanken, daß a) der gesammte Protestantismus im Orient nothwendig als eine Einheit auftreten müsse, wenn er je die wichtigen politischen und kirchlichen Rechte, wie sie Lateiner, Armenier u. d. gl. genießen, zu erlangen hoffen wolle, und b) daß zu erwarten stehe, die verschiedenen protestantischen Parteien würden selbst über dem Grabe des Erlösers sich die Hand des Friedens und der Einigung reichen.

Die Vertreter der englischen Hochkirche, der Primas D. William Howley von Canterbury, und der Bischof D. Blomfield von London — der alle auswärtigen Missionen unter sich hat, nahmen dieß Anerbieten des Königs, zumal derselbe die Hälfte der Kosten zu tragen sich bereit erklärte, gerne an, und konnten dieß um so leichter, als kurz vorher, und mit Rücksicht hierauf, eine Parlamentsbill den englischen Erzbischöfen das Recht ertheilt hatte, für fremde Länder Missionsbischöfe zu weihen, die auch

1) Allg. Zeitg. v. 21. Okt. 1841. Nr. 294. S. 2348.

2) Diese Instruktion ist abgedruckt in der Schrift: „Das ev. Bisth. in Jer. Geschichtliche Darlegung mit Urkunden. Berlin, b. Besser 1842. S. 33 ff.

andere protestantische Gemeinden unter ihren Schutz nehmen dürften. Die übrigen Stellvertreter der englischen Kirche, die sg. Convokation, aus Bischöfen, Archidiakonen 2c. bestehend, stimmten bei, die englische Regierung aber, obgleich sie offiziell bei dem Unternehmen unbetheiligt blieb, sicherte ihm jegliche Unterstützung zu und übernahm die Kosten der Ueberfahrt (603 Pf. St., also per Tag über 100 Thaler), während das Einkommen des Bischofs durch einen Kapitalstock von 30,000 Pf. St. gedeckt wird, dessen einen Hälfte, wie gesagt, der König von Preußen auf sich nahm, während die andere durch eine Collecte in England zusammengebracht wurde.

Die erste Nachricht dieser zwischen dem preußischen Könige und der englischen Hochkirche getroffene Vereinbarung kam uns um die Mitte Oktobers 1841 aus England zu, bald nachher aber (25. Okt.) theilte das Hamburger-Missionsblatt die preußische Dotationsurkunde selbst mit, welche also lautet:

„Wir Friedrich Wilhelm 2c. thun kund und bekennen hiermit, daß Wir zur Dotation eines evangelischen Bisthums zu Jerusalem, welches von der Krone und Kirche von England gestiftet wird, die Hälfte beitragen wollen, und bestimmen Wir dazu ein Capital von 15,000 Pf. St., welches Wir bei Unserer Dispositions-Casse dergestalt zur Verfügung gestellt haben, daß zunächst die Zinsen von diesem Capital mit 600 Pf. St. in jährlichen Zahlungen praenumerando als Hälftetheil des jährlichen Einkommens des Bischofs von Jerusalem, zu Händen der Erzbischöfe von Canterbury und York, und des Bischofs von London, als Trustees (Bevollmächtigte) jenes Bischofssitzes geleistet werden sollen. Sollte in späterer Zeit die Anlegung des Ausstellungs-Capitals in Län-

dereien in Palästina für sicher und vortheilhaft erachtet werden, wozu es jedoch, in Rücksicht der von Uns gewährten Hälfte desselben, zuvor Unserer besondern Beistimmung bedarf, dann wird das oben gedachte Capital der 15,000 Pf. St. den Trustees baar ausbezahlt werden, wogegen dieser von Uns gewährte Beitrag in die Dotationsurkunde des Bisthums aufgenommen werden soll, und zwar mit der Festsetzung, daß, wenn das durch jenes Capital angekaufte Eigenthum eine höhere, als die mit 600 Pf. St. jährlich ausgesetzte Rente gewähren sollte, dieser Mehrbetrag nicht zur Vergrößerung der Einkünfte des Bischofs verwendet werden, sondern den Stiftungen des Bisthums zufließen soll. Geschehen und gegeben zu Holbnitz bei Jauer, den 6. Sept. 1841. (Gez.) Friedrich Wilhelm [1]).“

Zum ersten protestantischen Bischof Jerusalems war Dr. M. Caul ausersehen, der bereits als Schriftsteller in der Angelegenheit der Judenbekehrung sich einen Namen gemacht hatte. Doch in der Meinung, nur ein geborner Jude könne mit Erfolg unter den Juden des Orients wirken, lehnte er den Antrag ab und brachte den Dr. Alexander in Vorschlag, der aus einer deutschen jüdischen Familie stammend, und im preußischen Großherzogthum Posen geboren, bisher Professor der hebräischen und rabbinischen Literatur an der Londoner Universität gewesen war.

Derselbe wurde sofort von der Krone England gewählt, Sonntags den 7. Novbr. 1841 durch den Erzbischof von Canterbury und drei andere Bischöfe in der Kapelle des erzbischöflichen Pallastes Lambeth mit großer Feierlichkeit zum Bischofe „der vereinigten Kirche von Eng-

1) Allg. Zeitg. 2. Nov. 1841. Nr. 306. S. 2447.

land und Irland in Jerusalem" eingeweiht und Syrien, Chaldäa, Aegypten und Abyssinien, somit die größte Diöcese der Welt, dem Umfange nach, seiner Sorge übertragen; lauter Länder, in denen außer zehn englischen und einigen amerikanischen Missionären und Reisenden nicht eine protestantische Seele sich befindet, während die katholische Kirche darin einen sehr beträchtlichen Bestand hat und etwa fünfzig Bisthümer zählt.

Wenige Tage nach der Consekration des neuen Bischofs ließ der König von Preußen durch zwei Circularrescripte seines Ministers der geistlichen ꝛc. Angelegenheiten an die Regierungen und protest. Consistorien die geschehene Stiftung officiell verkündigen und die Anordnung von Collekten für Errichtung eines Hospitals und einer Schule in Jerusalem befehlen. Die beiden merkwürdigen Edikte lauten:

I. „Das k. Consistorium wolle aus der abschriftlich hier beigeschlossenen Circularverfügung an die k. Regierungen entnehmen, zu welchem wichtigen Zwecke des Königs Maj. geruht haben, eine allgemeine Collekte in den evangelischen Kirchen der ganzen Monarchie anzuordnen. Da dieser Zweck S. M. dem Könige eben so sehr am Herzen liegt, als er mit der Fürsorge für hülfsbedürftige Glaubensgenossen zugleich die Ehre und die Förderung der evangel. Kirche betrifft, so wird das k. Consistorium gern Bedacht nehmen, die Herzen der evangelischen Glaubensgenossen dafür zu erwärmen. Es wird dieses nicht schwer seyn, wenn die Geistlichen erwägen, welch' ein folgenreiches Moment für die Entwicklung der deutschen evangelischen Kirche darin liegt, daß nach so vielen Jahrhunderten an der Wiege der Christenheit und an dem Grabe des Erlösers das Evangelium in der Confession und mit Anwendung der Liturgie jener Kirche nach dem Muster der ersten

christl. Gemeinden frei verkündet werde. Das k. Consistorium hat zur Ausführung der Allerhöchsten Absicht eine angemessene Belehrung an sämmtliche Superintendenten und Prediger zu erlassen und Abschrift davon zur Kenntnißnahme an das Ministerium einzusenden. Den Sonntag, an welchem die Collekte zu halten ist, hat das k. Consistorium zu bestimmen und die k. Regierungen der Provinz davon in Kenntniß zu setzen. Berlin, 14. Nov. 1841. Der Minister der geistlichen ꝛc. Angelegenheiten (Gez.) Eichhorn. — An sämmtliche k. Consistorien." —

II. „Des Königs Maj. haben die Gelegenheit Allerhöchstihrer Theilnahme an der Erhaltung des Friedens im Orient benutzt, um der evangelischen Kirche für alle künftigen Zeiten dieselbe gesetzliche Anerkennung in der Türkei zu verschaffen, deren sich die griechische und lateinische Kirche in jenen Gegenden längst zu erfreuen haben. Da mit einer solchen Anerkennung kirchlicher Selbstständigkeit die wichtigsten politischen Rechte verbunden sind, deren Mangel die evangelischen Christen bisher einer drückenden Willkür seitens der türkischen Lokalbehörden preis gab, so ist die Wohlthat, welche des Königs Maj. den evangelischen Glaubensgenossen durch Ihren mächtigen Einfluß zu verschaffen gewußt haben, um so größer, als, abgesehen von den vermehrten Antrieben wissenschaftlicher Forschung und kirchlicher Interessen, der zunehmende Verkehr der Nationen im Ganzen künftig evangelische Christen in größerer Anzahl, als bisher, in jene Gegenden führen und wegen des erlangten Genusses politischer Rechte vielleicht auch bedeutende Ansiedelungen daselbst veranlassen wird. Im Hinblick auf diese Entwicklung und Ausdehnung des Verkehrs, wie auf die Erleichterung der Ansiedlung, haben des Königs Maj. in Verbindung mit der Krone Großbritannien bedeutende Opfer aus Allerhöchstihrer Dispositions-Kasse nicht gescheut, um der evangelischen Kirche deutscher Nation, als der Mutter aller evangel. Bekenntnisse, auf dem Boden des Ursprungs der Christenheit eine ihrer

Würde und ihrer Größe angemessene Berechtigung neben der lateinischen und griechischen Kirche für alle Zeiten zu sichern. Schon in der nächsten Zukunft wird sich in Jerusalem auch für die deutschen Protestanten eine Kirche erheben und ihrem Gottesdienste nach ihrer Confession und Liturgie sich aufthun. Es bleibt aber, um diese neue Pflanzung gehörig zu pflegen und zu sichern, ein wesentliches Bedürfniß übrig, nämlich die Errichtung eines Hospitals für hülfsbedürftige evang. Reisende, welche wissenschaftliche Forschung, Trieb christlicher Erbauung oder auch andere Zwecke nach Jerusalem führen; ferner die Errichtung einer Schule. In welchem innigen Zusammenhange diese Institute mit der kirchlichen Wirksamkeit stehen, bedarf keiner Auseinandersetzung. Des Königs Maj. haben daher zu bestimmen geruht, daß zur Einrichtung und Erhaltung derselben eine allgemeine Collekte in den evang. Kirchen der preußischen Monarchie angeordnet werde, und wird die k. Regierung demgemäß hiermit aufgefordert, jene Collekte anzuordnen, und die eingehenden Gelder mit Bezeichnung der Münzsorten an die Generalkasse des mir anvertrauten Ministeriums einzusenden. Wegen des zu diesem Behuf zu bestimmenden Sonntags und wegen näherer Anweisung der Geistlichen, in deren Kirchengemeinden die Collekte zu empfehlen ist, ergeht eine besondere Verfügung an das k. Consistorium. Berlin, 14. Nov. 1841. Der Minister ꝛc. (Gez.) Eichhorn. — An sämmtliche königl. Regierungen. —

Während diese Edikte verkündet wurden, reiste der neue Bischof am Ende Novembers 1841 auf einer Kriegsdampffregatte mit dem ominösen Namen „Devastation" an den Ort seiner Bestimmung ab, der Erzbischof von Canterbury aber hatte ihm ein Empfehlungsschreiben an die orientalischen Bischöfe und Kirchenvorsteher, in alt-griechischer Sprache, mitgegeben, welches also lautet:

„Den heiligen und geliebten Brüdern in Christo, den Bischöfen und Vorstehern der alten und apostolischen Gemeinden in Syrien und den angrenzenden Ländern, Wilhelm durch göttliche Vorsehung Erzbischof von Canterbury, Primas und Metropolit von ganz England — Freude in dem Herrn! Wir empfehlen mit allem Fleiße Eurem Wohlwollem, ehrwürdige und geliebte Brüder, den gottseligen Mann, M. Sal. Alexander, Dr. der h. Theologie, welchen wir, nachdem wir seine Frömmigkeit und Tüchtigkeit geprüft und ihn tauglich befunden, zum Bischof der Kirche in England und Irland gemäß den Canones derselben unserer heiligen und apostolischen Kirche erwählt haben. Ermächtigt von unserer erhabenen Königin, haben wir ihn nach Jerusalem gesandt und ihm die geistliche Obhut über alle dort und in den angrenzenden Ländern verweilenden Cleriker und Laien unserer Kirche anvertraut. Damit aber Niemand in Unwissenheit darüber sey, weßwegen wir diesen unsern Bruder als Bischof gesandt haben, thun wir Euch kund, daß wir ihm geboten haben, in die Gewalt, welche Euch, den Bischöfen und den übrigen Vorstehern der orientalischen Gemeinden zusteht, keinerlei Eingriffe zu thun, sondern vielmehr Euch die gebührende Ehre und Achtung zu erweisen und sich alle Zeit und auf alle Weise für alles, was die brüderliche Liebe und die Eintracht befördert, bereitwillig und eifrig zu erzeigen. Wir sind der guten Zuversicht, daß dieser unser Bruder, was wir ihm geboten haben von Herzen und um des Gewissens willen treulich beobachten wird. Zugleich bitten wir Euch im Namen unsers Herrn Jesu, daß Ihr ihn als einen Bruder aufnehmet und was er bedarf, zur rechten Zeit ihm darreichet. Wir hoffen zuversichtlich, Ihr Brüder, daß Eure Heiligkeit diesen Brief wohlwollend aufnehmen wird, der unsere Ehrfurcht und Bruderliebe gegen Euch sowie auch unser Verlangen bezeugt, daß mit den alten Kirchen des Orients die Bande der alten Liebe wieder erneuert werden möchten, nachdem sie seit vielen Genera-

tionen unterbrochen worden waren; werden sie durch den Willen und die Gnade Gottes erneuert, so hoffen wir vertrauensvoll auf Heilung der Spaltungen, unter denen die Kirche Christi so schwer gelitten hat. Diese Hoffnung hegend und Ew. Heiligkeit von Herzen und mit aller Achtung verehrend, haben wir unser erzbisch. Siegel diesem eigenhändigen Schreiben beigefügt. Zu Lambeth im Jahr 1841. 23. Nov. [1]).

Weit offener, als hier, fand der Erzbischof für gut, um dieselbe Zeit den Engländern gegenüber sich zu erklären. Viele von diesen nämlich, namentlich die Puseyiten waren über die neue gemischte Ehe en gros — bedenklich geworden, und fürchteten, es möchte der anglikanische Bräutigam der deutsch-lutherischen Braut, vielleicht aus Liebe zu ihrer schönen Mitgift von 15,000 Pfund Sterling, zu große Concessionen gemacht haben. Um solche Befürchtungen zu zerstreuen, ließ der Erzbischof eine beruhigende Erklärung veröffentlichen, deren wesentlicher Inhalt in folgenden Punkten besteht:

1) Die Stiftung des neuen Bisthums soll erstens den Weg bahnen „zu einer wesentlichen Einheit in der Disciplin sowohl als in der Lehre zwischen der englischen Kirche und den anderen weniger gut constituirten protestantischen Kirchen" [2]).

---

1) Das griech. Original ist abgedruckt in der Schrift das ev. Bisth. in Jerus. ꝛc. Anhang S. 17.

2) Die Berliner Schrift: „das ev. Bisth. in Jerusalem ꝛc." will S. 50. die Worte des Erzbischofs so auslegen, als sagte er: „wie bisher beide Kirchen in der Lehre einig waren, so sollen sie es künftig auch in der Disciplin wer-

2tens soll dieß Bisthum die anglikanische Kirche an die alten Kirchen des Orients anschließen. Die einen derselben, (wohl die Nestorianer und Jakobitischen Christen) sollen von „ernsten Irrthümern", andere (ohne Zweifel die eigentlichen Griechen) von „gewißen Unvollkommenheiten" gereiniget werden.

3. Diese orientalischen Kirchen sollen gegen das Umsichgreifen des römischen Stuhls gestärkt werden.

4. Zuvörderst hofft der Erzbischof, daß das Schauspiel der reinen Kirche von England die Aufmerksamkeit aller Juden der Welt auf sich ziehen und sie zur Bekehrung bewegen werde.

5. Der Bischof werde abwechselnd von den Kronen England und Preußen ernannt, aber der Erzbischof von Canterbury habe bei der preußischen Ernennung das absolute Veto (während dem König von Preußen gar keine Einsprache gegen die englische Ernennung zusteht).

6. Der Bischof von Jerusalem steht unter dem Erzbischof von Canterbury, so lange, bis Lokalumstände nach Ansicht der englischen Bischöfe die Einführung eines andern Verhältnißes möglich machen.

7. In Jerusalem wird ein Collegium errichtet, um bekehrte Juden, Drusen und Heiden streng nach den Lehren der englischen Kirche zu erziehen. Griechische

---

den." Aber so hat gewiß kein Engländer die Worte verstanden to an essential unity of discipline as well as of doctrine etc. Oder hat der Prälat absichtlich mißverständlich sich ausgedrückt, so daß sowohl Preußen als Engländer seine Worte je nach ihrem Belieben deuten konnten?

Geistliche können nur mit Erlaubniß ihrer Obern darein aufgenommen werden.

8. Deutsche protestantische Geistliche werden die Seelsorge für deutsche Gemeinden übernehmen, nachdem sie vom Bischof nach dem Ritual der englischen Kirche ordinirt sind. Vor der Ordination haben sie die 39 Artikel (der anglikanischen Kirche) zu unterzeichnen und dem Bischof ein Certifikat darüber vorzulegen, daß sie vor einer competenten Behörde die Augsburger Confession unterschrieben haben. Sie werden in deutscher Sprache nach ihrer National-Liturgie officiren, welche in allen wesentlichen Punkten mit der englischen übereinstimmt.

9. Die Confirmation wird der Bischof nach der englischen Form vornehmen [1]).

Je mehr die Engländer mit dieser Erklärung und der darin verheißenen Anglikanisirung aller Kinder aus der großen Mischehe zufrieden seyn konnten; desto größere Bedenken erhoben sich eben dadurch in Preußen. Die Altlutheraner, welche die ganze Bitterkeit einer unwahren Union bereits bis zur Hefe gekostet hatten, erbebten schon bei dem Gedanken einer neuen, wieder durch die Gewalten zusammengeschraubten Verbindung zweier dissentirender Kirchen.

---

1) Allg. Zeitg. 15. Jan. 1842. N. 15. S. 113. Hist. polit. Blätter IX, 3. S. 178 ff. In der Schrift: „das ev. Bisth. Jerus. etc." ist wohl das Statement, aber nicht die ganze Erklärung des Erzbischofs abgedruckt, wie aus der Anmerkung zu S. 49 u. 50 selbst hervorgeht.

Nicht minder erschracken alle Freunde der sg. freien Richtung, denn sie sahen im Geiste schon die „gereinigten“ Felder der deutschen Theologie von dem Unkraut der 39 Artikel verwüstet, und die Freiheit der Wissenschaft vom anglikanischen Semipapismus erdrückt.

Aber auch die Justemilianer waren mit den beiden genannten Extremen in dem Widerwillen gegen die neue Stiftung einig, weil das Wort des Erzbischofs, daß dadurch die weniger vollkommen constituirten protestantischen Kirchen des Continents in Disciplin und Doktrin mit der englischen vereinigt werden sollen, alle Gemüther verletzt und alle Geister des Patriotismus und Stolzes heraufbeschworen hatte.

So kam es, daß schon im Anfang des Jahres 1842 die in Berlin versammelte Synode der protestantischen Geistlichkeit in ihrer letzten Sitzung das Ministerium um eine Erklärung über die Verhältniße des neuen Bisthums zu bitten beschloß [1]), am zweiten Ostertage jenes Jahres aber manche sehr angesehene Prediger, wie Marheinecke und Jonas (Schleiermacher's Schwiegersohn) ihren Widerwillen gegen die befohlene und auf jenen Feiertag angesetzte Collekte offen von der Kanzel erklärten.

Um jedoch die ängstlicheren Gemüther zu beruhigen, ließ der König von Preußen im Anfange des Juli 1842 zwei weitere Aktenstücke, nämlich einen Erlaß an seinen Minister der geistl. Angelegenheiten und ein Schreiben des Primas von England an S. Maj. zur öffentlichen Kenntniß bringen.

1) Relig. u. Kfrd. 1842. 3 Hf. S. 42 der Corresp.

I. Der Erlaß an Eichhorn lautet: „Ich übersende Ihnen hierbei ein Schreiben des Primas von England, Erzbischofs von Canterbury, welches die bestimmten Vorschläge enthält über das Verhältniß des Bischofs der vereinigten Kirche von England und Irland in Jerusalem zu den deutschen Gemeinden evangelischer Confession in Palästina, welche sich der Jurisdiktion des letztern zu unterwerfen geneigt sind. Sie werden daraus entnehmen, daß der genannte Prälat den Gemeinden des deutschen protestantischen Bekenntnißes in Palästina den Schutz und die hirtliche Fürsorge des englischen Bischofs zu Jerusalem zusichert, ohne andere Bedingungen zu machen als solche, welche die Ausübung dieses Schutzes selbst erfordert. Eine Veröffentlichung dieser Vorschläge wird am geeignetsten seyn, die Mißverständnisse Wohlmeinender zu beseitigen und die Verdrehungen und Verleumdungen Böswilliger unschädlich zu machen. Wenn auch zur Zeit noch keine deutsch-evangelischen Gemeinden in Palästina sich befinden, sondern die Bildung derselben unter dem Einfluß der sie begünstigenden Umstände erst noch zu erwarten ist, so werden doch schon jetzt Candidaten der deutsch-protestantischen Kirche, welche das wachsende Interesse an dem Werke der Missionen zur Bekehrung der Juden nach Palästina führt, es für sehr wünschenswerth halten, von den in dem Schreiben des Erzbischofs von Canterbury enthaltenen Anerbietungen Gebrauch zu machen, und mittelst des sich anzueignenden Schutzes und der Fürsorge des Bischofs der vereinigten Kirche von England und Irland in Jerusalem ihrer Wirksamkeit eine freiere Bahn und einen segensreicheren Erfolg zu bereiten. Ich bin gerne geneigt, Candidaten dieser Art, wenn sie von der Behörde geprüft und qualificirt erachtet worden sind, insbesondere ihre feste Begründung in dem evangelischen Glauben nach dem Lehrbegriff der Augsb. Conf. zuvor nachgewiesen haben, in angemessener Art zu unterstützen und trage Ihnen auf, Mir dergleichen zu bezeichnen. Danzig, d. 28. Juni 1842. (Gez.) Friedrich Wilhelm."

II. Das Schreiben des Erzbischofs von Canterbury in deutscher Uebersetzung:

„Lambeth den 18. Juni 1842. Sire! Da es mir wünschenswerth erscheint, daß E. M. von dem Verhältniß, worin die deutschen Gemeinden in Palästina zu dem Bischof der vereinigten Kirche von England und Irland in Jerusalem stehen werden, eine vollständige Kenntniß erhalten, so lege ich ehrerbietigst folgende Vorschläge vor, welche, wie ich hoffe, E. M. genehm seyn werden. Der Bischof wird es für seine Pflicht erachten, alle die Gemeinden des deutschen protestantischen Bekenntnißes, welche sich innerhalb des Bereichs seines Sprengels befinden und geneigt sind, sich seiner Gerichtsbarkeit zu unterwerfen, in seine oberhirtliche Fürsorge und seinen Schutz zu nehmen und wird denselben allen in seiner Macht stehenden Beistand leisten. In diesen Gemeinden wird die von mir sorgfältig durchgegangene deutsche Liturgie, welche aus den in E. M. Landen kirchlich recipirten Liturgien entnommen ist, bei der Feier des Gottesdienstes von Geistlichen angewendet werden, die nach folgenden Grundsätzen angestellt worden sind. Candidaten des h. Predigtamts deutscher Zunge, welche dazu E. K. M. Erlaubniß erhalten haben, werden dem Bischof das Zeugniß einer von E. M. zu bestimmenden Behörde vorlegen, worin ihr guter Wandel und Aufführung so wie ihre Befähigung für das geistliche Amt in jeder Beziehung bezeugt wird. Der Bischof wird natürlich Vorsorge treffen, bei jedem ihm also präsentirten Candidaten von dessen Befähigung für die besonderen Pflichten seines Amtes, von der Lauterkeit seines Glaubens und von seinem Verlangen, die Ordination von den Händen des Bischofs zu empfangen, sich zu überzeugen. So wie der Bischof die Ueberzeugung über diese Punkte gewonnen hat, wird er den Candidaten auf die Unterschrift der 3 Symbole, des apostolischen, nizänischen und athanasischen, ordiniren und ihm auf die eidliche Zusicherung des kirchenordnungsmäßigen Gehorsams gegen den Bischof und

seine Nachfolger die Erlaubniß zur Ausübung seines Amtes ertheilen. Was die Confirmation junger Personen in solchen Gemeinden in Palästina betrifft, so wird der Geistliche der Gemeinde in hergebrachter Weise dieselben zu diesem Zwecke unterrichten, die erforderliche Prüfung mit ihnen vornehmen, und von ihnen in Gegenwart der Gemeinde das Bekenntniß ihres Glaubens empfangen. Sie werden alsdann dem Bischof vorgestellt werden, welcher die Handlung der Confirmation nach der Form der Liturgie der vereinigten Kirche von England und Irland vollziehen wird. In tiefster Ehrfurcht habe ich die Ehre zu verharren, Sire, E. M. aufrichtigster und unterthänigster Diener. (Gez.) W. Canterbury."

Es war unmöglich, daß die Erklärung des englischen Primas die deutsch-protestantischen Bedenken heben konnte; denn wenn auch jener, dießmal politischer als früher, von den 39 Artikeln schwieg, so liegt doch in dem für den anglikanischen Bischof von Jerusalem verlangten Rechte, die Orthodoxie der deutschen Prediger einer zweiten Untersuchung zu unterwerfen, noch das ganze bedenkliche Gewicht des frühern offenern Verlangens, abgesehen davon, daß die Ordination der Geistlichen und die Confirmation der jungen Christen nach dem englischen Ritus durch den anglikanischen Bischof als eine Beeinträchtigung der Selbstständigkeit des deutschen Protestantismus erscheinen mußte. Darum sind auch, meines Wissens, jene beiden veröffentlichten Aktenstücke ohne Eindruck geblieben und haben nur bei denen Anklang gefunden, die vorher schon keiner Beruhigung bedurften.

Doch wenden wir jetzt unseren Blick von Preußen nach dem Orient. Während der neue Bischof dem Orte seiner

Mission entgegen segelte, legte die hohe Pforte gegen seine Ernennung, die ihr von den beiden Höfen nicht einmal einfach notifizirt worden war, eine förmliche Protestation ein, indem sie dieß Verfahren als die türkische Landeshoheit in Syrien verletzend darstellte [1]). So kam es, daß Dr. Alexander bei seiner Ankunft in Jerusalem den Empfang nicht finden konnte, den er und seine Freunde erhofft hatten. Am 20. Januar 1842, gerade an dem Tage, an welchem Aphons Ratisbonne wunderbar vom Judenthum in die katholische Kirche geführt worden war, hatte der neue protestantische Juden-Missionsbischof in Begleitung des brittischen Generalconsuls für Palästina, Obrist Rose, an der Küste des h. Landes, zu Jaffa (Joppe) gelandet, und am folgenden Tage seinen Einzug in Jerusalem gehalten. Alle anwesenden Engländer und Amerikaner zogen ihm festlich entgegen, und geleiteten ihn unter Feierlichkeiten in die h. Stadt, die türkischen Behörden aber nahmen von einem neuen Bischof keine Notiz, und erwiesen nur dem Generalconsul die herkömmlichen Ehren. Des andern Tages besah der Bischof die Baustelle der protestantischen Kirche, wurde Nachmittags von Obrist Rose dem Gouverneur von Jerusalem, Tajar Pascha, vorgestellt, und begann am 23. Januar seine geistliche Funktion durch eine Antrittspredigt über Isaia 60, 15. [2]).

Einigen Nachrichten zu Folge hätte sich bald darauf zwischen ihm und dem türkischen Gouverneur ein Streit

---

1) Allg. Zeitg. 23. Jan. 1842. N. 23. S. 183.

2) Allg. Zeitg. 1842. N. 66. 7. März. S. 528.

deßhalb entsponnen, weil D. Alexander einen Pallast zu seiner Wohnung verlangt habe. Wenn sich dem aber auch nicht so verhielte, wie Londoner Blätter versichern [1]), so ist doch außer Zweifel, daß die Pforte von den Kabineten England und Preußen Erklärungen über diese eigenmächtige Stiftung eines Bisthums im türkischen Gebiete verlangte. Bekannt ist, daß Preußen die ganze Verantwortung England überließ, der Gesandte der letztern Macht aber, Sir Stratford Canning, bei seinem heftigen Temperamente nicht allzu geeignet war, die Sache in Bälde gütlich beizulegen. Eine eigentliche Anerkennung, gleich der der übrigen Bischöfe, hat darum D. Alexander bis heute nicht finden können; nachdem aber das englische Kabinet erklärt hatte, wie es für das Bisthum keine besonderen Rechte — gleich denen der übrigen Bisthümer — ansprechen wolle und zufrieden sey, wenn D. Alexander nur gleich jedem englischen Unterthanen behandelt werde, so fielen auch die größten Bedenken der Pforte hinweg, und sie nahm keinen Anstand, den Bischof gleich einem jeden protestantischen Missionär predigen und Gottesdienst halten zu lassen [2]).

So steht die Sache bis jetzt; wir aber sind nun an dem Punkte angelangt, wo die Zwecke des neuen Bisthums und seine muthmaßlichen Erfolge unsere Aufmerksamkeit und Erwägung fordern. Englische und französische Journalisten waren schnell damit fertig, der Stif-

1) Allg. Zeitg. 1842. N. 68. S. 543. u. N. 92. S. 731.
2) Allg. Z. 1842. N. 48. S. 387. N. 91. S. 728.

tung einen großen politischen Zweck zu unterstellen. Weil Frankreich das Protektorat der katholischen Kirche im Orient führt, so ward die Gründung des protestantischen Bisthums in Jerusalem sowohl von englischer Großsprecherei als vom französischen Mißtrauen eilig zu einer zweiten Schlacht von Waterloo gestempelt, worin Preußen und Engländer wieder vereint, dießmal dem französischen Einfluß im Orient den Todesstoß gegeben hätten. Andere Feinriecher wollten in dem neuen schwachen Bisthum eine Vormauer gegen das Umsichgreifen Rußland's erblicken, Andere diesen, Andere jenen geheimen politischen Zweck entdecken; aber ohne Zweifel haben alle diese sammt ihrem Scharfsinne sich gröblich verirrt.

Dagegen ist eine andere, Anfangs verhüllte Bestimmung des neuen Bisthums im Laufe der Verhandlungen immer deutlicher zu Tage getreten, ich meine die Anbahnung einer Union der deutsch-protestantischen mit der englischen Kirche. Wie sehr die Spaltungen unter den Protestanten ihnen selbst schaden und die Kraft ihrer Kirche brechen, sah Preußen aufs Deutlichste, und hat darum schon vor 25 Jahren in seinem weiten Gebiete die Union der Lutheraner und Calvinisten geboten. Aber in seinem Selbstbewußtseyn, das Protektorat des Protestantismus auf dem Kontinente zu führen, wollte dieser Staat bei dem begonnenen Werke nicht stehen bleiben, sondern gedachte durch einen Anschluß der deutsch-protestantischen an die englische Kirche der Reformation ihre Kraft und Vollendung zu geben. Der erste Versuch im großen Maßstabe sollte das englisch-preußische Bisthum Jerusalem seyn, und

durch faktische Einigung der beiden Confessionen im Oriente einstweilen Preußen und Engländer an den Gedanken einer weiteren und umfassenderen Verbindung gewöhnen. Daß aber neben andern auch dieser Plan der neuen Stiftung zu Grunde liege, hat nicht blos der englische Primas mit einer für Preußen beleidigenden Schärfe ausgesprochen, vielmehr hat selbst der preußische Hof- und Domprediger Strauß, gerade am Jahrestage der Ankunft Alexanders im h. Lande, bei der Fest- und Dankpredigt für dieses Ereigniß, sogar in Gegenwart des Königs von Preußen dasselbe unter Rühmen geäußert [1]).

Ob die Hoffnung solcher Union en gros in Erfüllung gehen werde, lassen wir dahingestellt seyn; wir aber können nimmermehr daran glauben, da einerseits die verschiedensten Richtungen der Protestanten in Preußen und England ihren Widerwillen gegen die hermaphrodite union so stark an den Tag gelegt haben, andererseits aber jede Union, die nicht auf Einheit des Glaubens ruht, als eine grobe Unwahrheit unmöglich Bestand haben kann.

Als die eigentlichen Zwecke des neuen Bisthums wurden sofort die Beschützung der Protestanten im Orient und die Bekehrung der Juden, Drusen und Heiden genannt. Doch es ist sonnenklar, daß D. Alexander so wenig Anderen Schutz zu gewähren vermöge, daß er vielmehr selbst nur unter dem Schutze des englischen Consuls in Jerusalem bleiben kann, und andererseits wird Niemand im Ernste behaupten, daß zur Protestantisirung der Juden ꝛc.

---

1) Allg. Z. 1843. N. 33. S. 263 f.

ein hochkirchlicher Bischof nöthig gewesen sey, es müßte denn seyn, daß er den Juden das englische Christenthum durch englische Guineen acceptabel machen sollte. Bis jetzt hat er fürwahr in dritthalb Jahren kaum ebensoviel Personen bekehrt, was gewiß auch ein einfacher Missionär hätte ausrichten können, und seine ganze Gemeinde scheint aus nicht mehr als 24 erwachsenen Personen zu bestehen, wovon sein eigenes Haus fast allein die Hälfte einnimmt, denn der neue Apostel war mit einer hochschwangeren Frau, 6 Kindern, einem Kaplan, dessen Frau und 2 Kindern, einem Arzt, dem Missionär Ewald (aus Bamberg) einer Gouvernante und einer Kammerjungfer zur Bekehrung der Ungläubigen ausgezogen.

Doch eine andere Richtung ist es, in welcher uns das neue Bisthum besonders interessirt, nämlich seine Stellung zu den morgenländischen christlichen Kirchen. Der Erzbischof von Canterbury erklärte, es sollen dadurch diese Kirchen an die anglikanische angeschlossen, die einen derselben (Nestorianer und Monophysiten) von „ernsten Irrthümern" befreit, die eigentlichen Griechen dagegen von „gewißen Unvollkommenheiten" gereiniget werden. Es liegt demnach, da überdieß der englische Theologe Palmer, ein Vertrauter des Primas, vor Kurzem mehrere griechische Bischöfe förmlich zur Gemeinschaft mit der englischen Kirche eingeladen hat [1]), offen zu Tage, daß die alten Versuche des Protestantismus, mit den morgen-

1) Hist. polit. Bl. IX, 3. S. 182.

ländischen Kirchen zunächst einen Bund der Freundschaft zu schließen und sie alsdann von ihrem alten Glauben allmählich abzuziehen, wieder erwacht und aufgenommen sind. Doch auch die griechische Kirche hat ein Gedächtniß und ihre Geschichte. Sie weiß, wie Patriarch Jeremias den Tübingern antwortete, und erinnert sich, wie die Synoden zu Constantinopel und Jerusalem in den Jahren 1638, 1642 und 1672 den Protestantismus entschieden verwarfen. Dieser stößt in so vielen Punkten, im Dogma, Kultus und Disciplin gegen das morgenländische Christenthum an, daß die Vereinigung des letztern mit der katholischen Kirche ein Kinderspiel wäre gegen das Riesenwerk einer Union zwischen Protestanten und Griechen. Wohl haben Zeitungsberichte mit Emphase von der Freundlichkeit des orientalischen Clerus gegen D. Alexander gesprochen, aber wir wissen gar wohl, daß die Griechen Jedem freundlich sind, der Geld hat, und daß zudem die Mehrzahl der Berichte in ganz anderem Sinne lautet. Wenn es auch unwahr seyn sollte, daß D. Alexander, während er Gottesdienst hielt, von Griechen und Armeniern mit Steinen und Koth beworfen und auf alle Weise insultirt worden sey [1]), so ist doch über allen Zweifel gewiß, daß neben der großen und unausgleichbaren Verschiedenheit der Griechen und Protestanten im Dogma, Ritus und Disciplin noch manches Haupthinderniß der erwünschten Vereinigung beider in der Person des abgesandten Bischofs liege, worüber sich D. Bowring im englischen Parla-

1) Allg. Z. 1842. N. 74. S. 592. N. 82. S. 656. N. 92. S. 731.

mente am 11. April d. J. schneidend wohl aber wahr also ausgesprochen hat:

„Er könne diese Stiftung nur als einen höchst unglücklichen Gedanken betrachten, sowohl was das Amt selbst als was den dafür gewählten Geistlichen betreffe. Hätte man vor der Ernennung in Konstantinopel angefragt, so würde man erfahren haben, welche Abneigung daselbst gegen die Sache herrschte; so aber sey man auf eigene Hand verfahren. In der Voraussetzung, daß man einen Ferman erlangen werde, der niemals zugesichert worden, habe man große Summen im ganzen Lande gesammelt, um einen Plan auszuführen, der eine unpassende Verbindung (a hermaphrodite union) zwischen der lutherischen und der anglicanischen Kirche im heiligen Lande bezweckt. Sofort habe man, im besten Falle auf sehr vage Versprechungen der Pforte hin, und ehe auch nur eine protestantische Gemeinde in Jerusalem vorhanden gewesen, den Bischof Alexander mit seiner Ehehälfte und einem halben Duzend Kinder nach Palästina eingeschifft und die Kosten der Ueberfahrt mit mehreren hundert Pf. St. der Staatskasse aufgebürdet. (Lautes „hört!“ der Radicalen.) Bei seiner Ankunft habe der Bischof, wie natürlich zu erwarten gewesen, sich von vielen Schwierigkeiten umgeben gefunden. Hr. Alexander sey, seines Wissens, nicht bloß ohne classische Bildung, sondern auch ganz unbekannt mit den orientalischen Sprachen, die hebräische ausgenommen, und von neuern Sprachen spreche er nur Englisch und Deutsch. Ein sehr bedenkliches Hinderniß das seinem Erfolg als Geistlicher im Wege stehe, sey ferner der Umstand, daß er von jüdischer Abstammung, denn in jenem Theile des Morgenlands gelte es für eine Schmach, einer jüdischen Familie anzugehören. Indessen sey der Bischof bei seiner Landung mit allem Gepränge muselmännischer Formen empfangen worden, und das Volk habe sich neugierig beigedrängt, diesen „vescovo“, wie man ihn in der Lingua franca nenne, zu sehen. Diese Neugier sey aber zur Verwunderung

geworden, als auch „una vescova“ — eine Bischofin — und zwar sehr gesegneten Leibes mitgekommen, und vollends habe man in höchstem Erstaunen die Hände aufgehoben, als die jüngern Zweige von Hrn. Alexanders Familie auf Eseleln daher geritten kamen. „Vescovini!“ habe das Volk gerufen, „Santa Maria! es gibt auch kleine Bischöfe!" (Gelächter.) In der That, jeder, der den Orient kenne, wisse, daß die Begriffe Priesterthum und eheloser Stand in der Meinung der morgenländischen Christen unzertrennlich. (Hört!) Das ehrenwerthe Mitglied gedachte hier seiner Unterredung mit Mehemed Ali über das palästinische Bisthum, und behauptete, die öffentlichen Behörden in Palästina seyen so wenig befugt gewesen eine lutherische Kirche in Jerusalem zu begründen, als der Erzbischof von Canterbury Machtbefugniß hätte, eine mohammedanische Religionsform in England einzuführen Was würde wohl das sehr ehrenw. Mitglied für die Universität Oxford (Inglis) sagen, wenn im Palament eine Bill zur Errichtung einer Moschee in London eingebracht würde? Zudem sey von allen Religionsformen gerade die lutherische die unpopulärste in der Levante."

Er schloß mit den Worten:

„Ueberhaupt genießt Dr. Alexander kein Vertrauen und selbst der Patriarch hat sich ihm wenig freundlich gezeigt" [1]).

Einigen Nachrichten zufolge soll Bischof Alexander bereits an Rückkehr gedacht, und einstweilen schon Jerusalem mit Beirut vertauscht haben [2]); gewisser aber ist, daß ihm seine geistlichen Geschäfte Muße genug lassen, um eine Zeitung in englischer, hebräischer und preußischer Sprache, wie Londner Blätter sagen, zu redigiren [3]).

1) Allg. Z. 1843. N. 110. S. 873.
2) Augsb. Postzeit. 1843. N. 64.
3) Allg. Z. 1843. N. 127. S. 1012.

Leichtlich mag er hierin besseren Succes, als in der Mission gewinnen, denn nach allem Gesagten ist es gewiß nicht verwegen, das neue Bisthum für ein ganz verunglücktes Projekt zu erachten, welches von seinen vielen Zwecken nicht einen erreichen wird.

Der Protestantismus fühlt wohl, wo es ihm fehle, seufzt über die Gespaltenheit in seinem Innern und verzweifelt am gedoppelten Kampfe gegen den Unglauben der eigenen Söhne und den Starkglauben der apostolischen Kirche, aber weder innere Eintracht und Kräftigung, noch zahlreiche Proselyten, am wenigsten historischen Anschluß an das kirchliche Alterthum wird er im Oriente finden.

Hefele.

2.

Das Wesen der katholischen Predigt vor versammelter Gemeinde.

Verständigen wir uns vor Allem über das Wesen der Beredsamkeit, denn dieses ist, wie Jeder vorläufig zugibt, auch Moment der Predigt, der Kanzelberedsamkeit.

Zweierlei geistige Thätigkeiten sind vom Menschen unzertrennlich. Die eine ist ein bloß inneres oder auch lautes Sprechen, um sich vor sich selbst auszusprechen, sein Inneres sich zu objectiviren, zu entwickeln und klar zu machen, wohl auch um sich das zur Aeußerung drängen-

den Innern zu entledigen, ohne unmittelbar und durch die ganze Art und Weise des Sprechens andere Zwecke bei sich oder den Mitmenschen verwirklichen zu wollen. Hierher gehört alles Nachdenken, die philosophische und künstlerische Thätigkeit. Die andere der beiden Thätigkeiten ist ein Sprechen, nicht um sich auszusprechen, sondern um sich oder Andere anzusprechen, um unmittelbar und durch die Art und Weise des Sprechens bei sich oder Andern bestimmte Veränderungen zu bewirken, sich oder Andere zu Etwas zu bewegen und fortzureißen. Jenes ist ein Sprechen, damit das Innere ausströmen; dieses ein Sprechen, damit das Innere einströme, in Gemüthern von ganz concreter und individueller Beschaffenheit bestimmte Veränderungen hervorbringe. Letztere Art Thätigkeit nun ist eben die Beredsamkeit. Im Unterschied von ihr bekümmert sich z. B. die Philosophie zunächst gar nicht um äußere Zwecke, ist Selbstzweck, kennt nur die in ihren Ideen liegenden Gesetze für ihre Darstellung und die Befriedigung des eigenen philosophischen Dranges, und überläßt es dem Zufalle, durch ihre Darstellungen Andere zu gewinnen, oder ruft in ihren mündlichen und schriftlichen Darstellungen gerade die Beredsamkeit zu Hilfe. Ebenso ist sich die Kunst Selbstzweck und zufrieden, wenn sie ihren Ideen die angemessenste concrete, sinnenfällige Gestaltung gegeben hat und will nur mittelbar, eben durch jene sich selbst genügende Gestaltung ihrer Ideen, also nicht unmittelbar, wie die Beredsamkeit, äußere Zwecke in's Werk setzen. Freilich hat die Beredsamkeit Verwandtschaft mit der Philosophie, denn sie sucht, wie diese, Wahres und

Falsches zu sondern, zu erklären, zu beweisen, zu widerlegen; freilich hat sie auch Verwandtschaft mit der Poesie — durch die Lebendigkeit der Darstellung, den Gebrauch von allerlei poetischen Figuren und Wendungen, das Versinnlichen und Concretmachen. Sie unterscheidet sich aber stets grundwesentlich von Poesie und Philosophie durch das Streben, unmittelbar und durch die ganze Weise ihrer Darstellung bei sich oder Anderen Zwecke zu erreichen, durch die Herrschaft über die Gemüther, die sie nicht dem Zufalle überläßt, sondern kämpfend erobert, durch das unmittelbare Streben, so und nicht anders beschaffene Gemüther für Etwas zu gewinnen, und die unendlich vielen Modificationen, welche ein solches Streben in die Rede bringt. Vertiefe dich z. B. ganz in einen Gedanken, sprich ihn aus, verschweige Nichts, was ihn deutlicher, philosophischer oder künstlerischer entwickeln kann, kümmere dich aber nicht um deine Zuhörer, ihre Bildung, Vorurtheile und ganze Beschaffenheit, suche dich nur vor dir selbst auszusprechen, strecke nach Niemanden den geistigen Arm der Rede aus, ergreife keine geistige Angriffs- und Vertheidigungswaffen; so hast du wohl einen philosophischen oder künstlerischen Vortrag, aber kein Product der Beredsamkeit, gewinnst wohl mittelbar und zufällig andere Gemüther für deine Ansichten, aber nicht durch das unmittelbare Streben darnach, wirksam in der ganzen Weise deiner Rede, kurz nicht auf dem Wege der Beredsamkeit.

Diese gehört nun zu jener Art Thätigkeit, durch welche der Mensch bei sich oder Andern oder in der äußern Natur vermittelst physischer oder geistiger Mittel, besonders ver-

mittelst der Rede unmittelbar bestimmte Zwecke verwirklichen will, und ist die Wissenschaft, Kunst und Fertigkeit, durch die Rede, auch die schriftliche, bei sich [1]) oder der Mitmenschen, sey es Einer, eine ganze Versammlung, ein ganzes Volk, Plane und Absichten in's Werk zu setzen. Je besser Jemand dieß weiß und kann, natürlich so weit es an ihm und der Beredsamkeit liegt und nicht z. B. durch die Sünde in den Zuhörern vereitelt wird, desto beredter oder beredsamer ist er. Philosophie, Poesie und Beredsamkeit sind Producte des ganzen geistigen Menschenwesens, aber die Philosophie ist vorzugsweise Product der Erkenntnißseite, die Poesie Product der Erkenntniß und Gefühlsseite, aber mit Vorherrschen der letzteren; die Beredsamkeit aber ist ganz vorzugsweise Product aller drei geistigen Vermögen, aber so, daß in ihr besonders der Wille vorherrscht, wie sie sich auch unmittelbat an den Willen Anderer wendet. — Wäre auch nur dieses Wesen der Beredsamkeit von allen Predigern recht erkannt, noch mehr in ihrem Predigen wirksam, die Predigt müßte sich gar anders gestalten. Wo bliebe dann z. B. das kalte, frostige und todte Wesen, das bloße Abhandeln, das selbstgefällige Beäugeln von allerlei armseligen und vermeintlichen Schönheiten der Sprache und

1) Mit Unrecht übersieht man in der Regel dieses Moment. Der Mensch ist sein eigener Redner zum Guten und Bösen, er überredet sich selbst, und seiner Beredsamkeit gegenüber, die freilich nicht in laute Worte auszuschlagen braucht, vermögen gar oft alle und die besten Redner der Welt, selbst die Beredsamkeit Gottes — Nichts.

des Vortrages, das Blumenpflücken und Veilchenknicken? Welcher Kämpfer betrachtet sein Schwerdt als Selbstzweck und nicht als bloßes Mittel! Lebhafte Gespräche der Weiber können dich belehren, daß du das Wesen der Beredsamkeit noch nicht erfaßt hast.

Es sey mir erlaubt, einige andere Folgerungen zu ziehen. — Manche glaubten, die Beredsamkeit sey an die antike Freiheit gebunden und mit dieser aus der Welt verschwunden. Allein die Propheten, Christus und seine Apostel, unter diesen besonders Paulus, entwickelten eine Macht der Beredsamkeit, welche, wie durch Erhabenheit des Inhaltes, Auftrages und Zweckes, so auch durch die Form die größten Muster der Heidenwelt in den Hintergrund drängt. Jedes Volk hatte und hat seine Redner, man denke an Englands politische Beredsamkeit; und von welchem Profanredner alter und neuer Zeit wird der gewaltige O'Connell übertroffen! Besonders aber liegt jener Ansicht das Oberflächliche zu Grunde, als wäre Beredsamkeit etwas Zufälliges, von äußern Umständen ganz Abhängiges, da sie doch vom Menschenwesen unzertrennlich ist, so daß sie wenigstens stets noch dort wird getroffen werden, wo man sie am wenigsten sucht, im täglichen Verkehre und Umgange der Menschen. Die kirchliche Beredsamkeit aber mag in ihrer erfahrungsmäßigen Gestaltung gar oft den Blüthen der antiken in Absicht auf Form nachstehen, dieser Mangel wird reichlich ersetzt durch die Größe ihres Inhaltes, Auftrages, Zweckes und ihrer Wirkungen. Aeußere Vollendung ist ihr zur Erreichung ihrer Absichten, wogegen doch immer alles Andere als bloßes Mittel er-

scheint, auch weniger nothwendig, wird von ihren Zuhörern neben dem innern erbaulichen Gehalte weit eher erlassen und kann bei einem minder hohen Gegenstande auch viel leichter erreicht werden, als bei dem unbedingt höchsten.

Reden und Predigen ist ein Handeln unter gegebenen Umständen und nicht minder kräftig und ehrfurchtgebietend, als ein Handeln mit physischen Mitteln, den Armen und Waffen. Ja, das rednerische Handeln gebraucht die größten Mittel, die Waffen des Geistes, und eine gute Rede ist Product des harmonischen Zusammenwirkens aller Seelenkräfte und der ganzen geistigen Ausstattung und Errungenschaft des Redners, bebaut das höchste Feld, das des Geistes, bekämpft die größten Gegner, freie Geister, zwingt nicht, sondern treibt zu freiem Entschlusse, und arbeitet für die höchsten, für geistige Zwecke. Wenn und soweit das Handeln mit physischen Mitteln Geistiges zur Quelle und zum Zwecke hat, tritt es freilich in die Würde der Beredsamkeit ein, und kann diese übertreffen. — Für die Predigt aber kommt hinzu, daß sie ein Handeln ist im Auftrage Christi, der Kirche und Gemeinde, also im allerhöchsten Auftrage, ein Handeln mit den allerhöchsten Mitteln, dem Christenthume, ein Handeln für das höchste Object, die Gemeinde und Kirche Gottes, ein Handeln für die allerhöchsten Zwecke, die Erbauung der Gemeinde und Kirche, die Gewinnung ewigen Lebens und die Verherrlichung Gottes, ein Handeln unter Mitwirkung der höchsten Factoren, besonders des hl. Geistes, und zur Besiegung der feindlichsten Mächte, der Hölle in vollem Umfange, ein Handeln, das da ein Schauspiel

der Engel und Menschen ist, ein Handeln, dessen innerste Quelle in der höchsten menschlichen und christlichen Bildung und wahrer Religiosität fließt.

Einige, z. B. Kant auf dem Standpunkt der Willensautonomie und an der Grenze des Idealismus, dem das Ich Alles ist, haben die Beredsamkeit für etwas Unsittliches erklärt, da der Redner unbefugter Weise den Willen freier Wesen beherrsche. Allein kann etwas dem Menschen Wesentliches an sich unsittlich seyn? Der wahre Redner ist, wie schon die Alten erkannten, ein rechtschaffener Mann und führt seine Mitmenschen nur durch gute Mittel zu guten Zwecken. Dieß zu thun erlauben ihm die Zuhörer durch ihr Hören auf sein Wort, und wenn der Mensch durch gute Mittel zu gutem Zwecke geführt wird, so folgt er nur seinem eigenen bessern Willen und Wesen, bleibt somit frei, wenn er auch fortgerissen wird. Ja, auf diese Weise erzeigt sich der Redner als der größte Freund und Wohlthäter der Menschen. Allerdings aber verletzt jeder Redner schwer die Freiheit seiner Zuhörer, mißbraucht das an sich Gute und handelt höchst unsittlich, wenn er schlechte Mittel oder schlechte Zwecke hat, überhaupt nicht nach seinem besten Wissen und Gewissen mit dem Inhalte und Zwecke seines Redens übereinstimmt. Der Prediger übrigens hat nicht bloß von seiner Gemeinde und ihren Gliedern, wenn sie irgend sind, wie sie sein wollen und sollen, die Erlaubniß, ja die amtliche Verpflichtung, an ihnen den Predigtzweck zu realisiren; sondern hat dieß vor Allem im Auftrag und an der Stelle Christi und der Kirche zu thun, zunächst unbekümmert um eine schlechte Gemeinde

oder gar um unwürdige einzelne Glieder. Auch kann Jeder, wenn es ihn gelüstet, durch den Austritt aus der Gemeinschaft sich der Kirche, Christo und der Hand des Predigers entziehen.

Werke der Dichter und Philosophen können als sich selbst genügende Geistesprodukte betrachtet werden, Reden aber sind Handlungen unter gegebenen Umständen und untrennbar von diesen. Daher darf auch kein Prediger seine Vorträge als sich selbst genügende Kunstwerke, sondern nur als Versuche ansehen, an seinen so und so beschaffenen Zuhörern den Predigtzweck zu realisiren, als Handlungen, welche, wie aus dem Christenthume, besonders der Bibel und seiner eigenen Individualität, so auch aus der ganz concreten Beschaffenheit seiner Gemeinde herauswachsen und mit der Gesammtheit seines Wirkens in unzertrennlicher Verbindung stehen. Jede Predigt ist so eigentlich eine Casualrede, und „ist das Amen gesagt, so besteht das Werk nur noch in der Erinnerung und Wirkung."

Jede Predigt, wie jede Rede, muß wesentlich aus der ganz individuellen Beschaffenheit der Zuhörer und des Redners hervorwachsen. Schon darum wird kaum Eine fremde Predigt durchweg passen, noch weniger die passendste seyn, schon darum ist das so häufige Abkanzeln fremder Geistesproducte ein wahrer Krebsschaden. Und wird eine fremde Predigt mit derselben Leichtigkeit memorirt, derselben Sicherheit, Lebendigkeit und Kraft abgelegt? Die Gemeinde und mit ihr Christus und die Kirche erwartete deine Predigt, dein Entwickeln, Anwenden und Be-

zeugen der Wahrheit, die Gemeinde legt dir gleichsam die Woche hindurch eine Frage vor, damit du sie am Sonntage beantwortest. Du stehst daher mit einer fremden als Lügner da, die Täuschung kann zu deiner größten Beschämung und zur Herabsetzung der Würde des Predigtamtes entdeckt werden; und wenn nicht, bleibt es nicht die größte Schmach vor dir selbst, stets der Kanal fremder Worte zu seyn, heute in dieser, morgen in jener Gestalt auf der Kanzel zu figuriren? Rauben fremde Predigten nicht nach und nach alle Lust und Fähigkeit, selbst irgendwo etwas Ordentliches zu leisten? Fördern sie nicht Faulheit und Bequemlichkeit in der ganzen Verwaltung des Amtes? Traurig, daß die Fluth alljährlich erscheinender Predigten immer ihre Abnehmer findet, noch trauriger, wenn die Stunden der Andacht, Reinhard ꝛc. die Prediger auch des katholischen Deutschlands zum Theil wenigstens waren, wenn man sich nicht einmal von dem rein christlichen und kirchlichen Gehalte fremder Producte überzeugte und auch noch fragte: entsprechen sie wahrhaft dem Inhalte des Tages, besonders seinen Perikopen? Ein mäßiges Original, sagt Harms, ist auf der Kanzel der schönsten Copie vorzuziehen. Etwas ganz Anderes natürlich sind Fälle der Noth, Nachahmung fremder Predigten, Befruchtung des eigenen Geistes durch Lesung Anderer, Benützung fremder Gedanken und stellenweise wörtliche Uebertragung in das Eigene. Aber in fortgesetzter Bildung, im Leben und Erfahren der Religion, in der Gemeinde- und Bibelkenntniß, im Lesen und Beten des Breviers und des Missale, im Studium der großen Prediger der Kirche, eines Chrysosto-

mus, nicht in mundgerechten Predigtbüchern fließt der wahre, ewig neue und frische Strom wahrer Kanzelberedsamkeit.

Doch wir gehen nach Darlegung des Wesens der Beredsamkeit und einiger Folgerungen zur christlichen Beredsamkeit über. Diese ist überall, wo durch die Rede christlichen Inhaltes nicht auf mittelbarem und zufälligem Wege, wie z. B. durch christliche Poesie, sondern unmittelbar und durch die ganze Art und Weise der Darstellung christliche Zwecke in den Gemüthern verwirklicht werden wollen. Jeder Christ ist und sey sein eigener christlicher Redner; christliche Beredsamkeit werde aber auch überall im Zusammenleben der Christen gefunden, in christlichen Familien, Gemeinden, Freundschaften. Gerade diese Beredsamkeit ist es, welche in dem Grade, als sie rechter Art ist, die Predigt der Kirche vorbereitet, unterstützt, weiter entwickelt, in ihrem Erfolge sichert, ja zunächst halb entbehrlich macht. Man denke an die Beredsamkeit verständiger und frommer Eltern ihren Kindern gegenüber. Aber leider trifft man in Familien, Gemeinden, Freundschaften 2c. so oft das positive Gegentheil solch' christlicher Beredsamkeit.

Kirchlich beauftragte, kirchlich amtliche christliche Beredsamkeit aber ist (soll seyn) bei den Organen Christi, der Kirche und Gemeinden, beim geistlichen Stande, und erscheint als die in deren Namen und Auftrage vollzogene Darstellung des Christenthumes vermittelst des theils gebundenen, theils freien und individuellen Wortes — in der Absicht und der Weise, da-

durch nicht mittelbar, sondern unmittelbar den von jenen Personen gewollten und gegebenen Kirchenzweck in bestimmten Kreisen zu verwirklichen. Zu dieser Beredsamkeit gehören die Entscheidungen und Ausschreiben der Kirche, Concilien, des Pabstes und der Bischöfe, die kirchlich beauftragte Missionspredigt an Ungläubige und Andersglaubende, die Vorträge der amtlich aufgestellten Lehrer der Theologie und die Predigt bei den einzelnen Gemeinden. Letztere — theilt sich in die Predigt für die kirchlich Unmündigen der Gemeinde in der Katechese, die Predigt vor dem Einzelnen und einzelnen Gruppen der Gemeinde in der Seelsorge, und die Predigt vor versammelter Gemeinde im gemeinschaftlichen öffentlichen Gottesdienste, die Predigt im engeren Sinne, auf deren Seite auch die Pastoralschreiben der Bischöfe, die gottesdienstlichen Lesungen aus der hl. Schrift, den Homilien der Väter, die kirchlich fixirten Anreden z. B. im Ritual und zum Theil die Betrachtungen fallen.

Um nun das Wesen dieser Predigt allseitiger aufzuschließen, müßen wir auf das Wesen des katholischen Gottesdienstes und seine Entstehung aus Gott und der Gemeinschaft der Gläubigen eingehen.

Schon bei jedem einzelnen religiösen Menschen, mag seine Religion zunächst seyn, welche sie will, kommt es nothwendig von dem innern zu einem entsprechenden äußern Gottesdienste mit bestimmten wesentlichen Zwecken und Bestandtheilen, zu sinnenfälligen Aeußerungen und Uebungen, deren unmittelbarer Inhalt das inwendige religiöse Glauben und Leben ist. — Der Geist wird nämlich

durch sein Wesen, ähnlich wie Gott, nach einer Nothwendigkeit der Liebe, welche Freiheit ist, gedrungen, sein Inneres, besonders dessen Hauptinhalt und Blüthe, die Religion, nach Außen darzustellen, zu objectiviren, damit eben jenem wesentlichen Drange Genüge geschehe, ohne daß damit sogleich besondere Absichten und Zwecke in's Werk gesetzt werden wollen. Dieß ist allgemeine Erfahrung; und der Geist ist ja Leben, wo aber Leben ist, da ist Bethätigung des Lebens, Lebens t h a t, und Alles Andere kann der Mensch eher in sich verschließen, als seine Religion. Je kräftiger, reiner und reicher sie aber ist, und je vollständiger und inniger sie vom Menschen ist aufgenommen und verarbeitet worden, desto mehr drängt sie zur Aeußerung und zu häufiger und mannigfaltiger. Wer denkt z. B. bei einem Liede von Gottes Größe, Weisheit und Liebe in der freien Natur, bei einem Gebete für verstorbene Eltern sogleich an allerlei Zwecke und armselige Nützlichkeiten! Das im Innern Lebende überhaupt und die Momente des religiösen Lebens insbesondere v o l l e n d e n sich aber auch erst in ihrer sinnenfälligen Aeußerung, gelangen erst so an das Ziel ihres Wachsens, und die reife Frucht fällt ab und auf den innern Boden zurück. Ein Entschluß ist erst wahrer Entschluß, wenn er in Wort und That ausschlägt, im Innern beschlossene Dankbarkeit ohne Aeußerung ist keine volle Dankbarkeit. Deßgleichen gewährt das objectivirte, im Sinnenfälligen gleichsam verdoppelte Innere, besonders das religiöse, dem es anschauenden, objectivirenden Geiste — Befriedigung, Freude und Genuß, ähnlich der Freude des Künstlers beim Anblicke seiner vollen-

deten Werke. Endlich wirken die Aeußerungen des Geistes, vor allem des religiösen, so sie rechter Art sind, erhaltend, reinigend, befruchtend und vollendend, kurz fortbauend, erbauend auf ihren eigenen Boden zurück und treten als Hauptglieder in die Reihe der Wirkungen, welche der Geist von der Außenwelt überhaupt empfängt. Dieß sind die Momente, aus denen der äußere Gottesdienst des Einzelnen hervorwächst, mag er sich derselben bewußt werden oder nicht. Weitere Zwecke können nun freilich die seyn, von Gott etwas zu erhalten oder Gott ein schuldiges Opfer darzubringen, wohl auch Andere auf mittelbarem Wege zu gewinnen, vorläufig wenigstens anzuziehen, doch vor ihnen den Glauben zu bekennen und nicht zurückzuhalten.

Dieser äußere Gottesdienst des Einzelnen, die Frucht, Bethätigung, Vollendung und Kräftigung des innern, zerfällt aber in zwei Theile, in ein religiöses Sprechen, sey es durch Worte oder Zeichen, um sich auszusprechen, und in ein religiöses Sprechen, um sich anzusprechen, aber nicht so, daß in einem der beiden Theile die übrigen Zwecke des Gottesdienstes wären ganz abhanden gekommen, sondern so, daß überall alle, aber neben dem Grundzweck als secundäre Momente sich finden. Das religiöse Sprechen, um sich auszusprechen und darin zunächst volle Genüge zu haben, entsproßt mit Nothwendigkeit vorzugsweise der jedem religiösen Menschen wesentlichen Seite, mehr oder weniger seine Religion schon in sich zu haben, ihr angemessen zu seyn; und bedient sich theils der Wortsprache, als des unmittelbarsten, deutlichsten, angemessensten und reichsten Organes des Geistes (Gebet, Lied, zum

Theil auch Betrachtung), theils der Zeichensprache, durch welche die zunächst möglichen, einem reichen Innern aber nothwendigen Offenbarungsweisen des Geistes erst erschöpft sind, und die zwar minder deutlich und unmittelbar, aber concentrirter, kräftiger und besonders an Gefühl und Phantasie spricht, auch die Wortsprache unterstützt und begleitet (religiös symbolische Action und Declamation, religiöse Symbole der bildenden Künste, symbolische Handlungen, Abbildungen, heilige Orte, Zeiten). Das religiöse Sprechen, um sich anzusprechen, unmittelbar in sich religiöse Zwecke zu verwirklichen, sein religiöser Redner zu seyn, weiterhin freilich auch, um sich auszusprechen und die Zwecke des Gottesdienstes überhaupt zu verwirklichen, entsteht aus der Seite des religiösen Menschen, seine Religion zwar schon mehr oder weniger in und an sich ausgeführt zu haben, aber doch immer noch in diesen oder jenen Beziehungen ihr unangemessen zu seyn, wenigstens in Gefahr zu stehen, ihr unangemessen zu werden. Gerade der Inconcruenz beider Seiten, ihrem Widerspruche, dem davon unzertrennlichen Triebe, den Widerstreit zu lösen, entsproßt die fortwährende Predigt des religiösen Individuums durch sich selbst und für sich selbst, braucht jedoch nicht in laute Worte auszuschlagen. — Ganz entsprechend gibt es im Menschenleben überhaupt und so auch in den Monologen der Kunst ein doppeltes Selbstgespräch, ein Sprechen, um sich vor sich selbst auszusprechen, weil das Innere so stark ist, daß es zur Aeußerung forttreibt, und ein Sprechen, um sich zu Entschlüßen und Handlungen aufzumuntern und fortzureißen.

Dem äußern Gottesdienste des Einzelnen entspricht nun nach Nothwendigkeit, Zweck, Inhalt und Bestandtheilen der katholische Cult, soweit er der Gemeinschaft der katholischen Christen, die ja Eine religiöse Person bilden, entwächst, ihr Product, ihre Selbst aussprache und Selbst-ansprache, übrigens in Christo und seinem Geiste, ist. Nur denke man in der folgenden Auseinandersetzung an die katholische Gemeinschaft (Gemeinde, Kirche) überhaupt, abstrahire also vorläufig von dieser oder jener vielleicht von ihrer Idee mehr oder weniger abgefallenen Einzelgemeinde, von der Vielheit der Gemeinden, der durch Raum und Zeit auseinander gelegten katholischen Gemeinschaft, sowie auch davon, daß der Cult längst geschaffen, überliefert, und seinen Hauptbestandtheilen nach (Sakramente und Predigt sammt den sie verwaltenden Personen) vor- und unabhängig von allem Thun der Gemeinde unmittelbar von Christus für alle Zeiten verordnet ist, und gerade diese unmittelbar göttlichen Culttheile in der Gemeinschaft der Gläubigen Haupthebel wurden, selbst auch Culttheile zu schaffen.

Die katholische Gemeinschaft muß das gleiche innere Glauben, Lieben und Hoffen, das inwendige religiöse Gemeinleben auch gemeinschaftlich sinnenfällig äußern und üben, zusammentreten, um als Eine Person die Gemeingesinnung auch in Gemeinthat zu verwandeln, die gemeinschaftliche Seele auch gemeinschaftlich zu verleiblichen. Dadurch leistet sie vor Allem nur einem innern, unabweisbaren Drange Genüge, ähnlich dem Schöpfungsdrange des Künstlers, ohne damit sogleich besondere Absichten und Zwecke realisiren zu wollen. Gemeinschaftli-

ches Inneres muß überhaupt in gemeinschaftliche That ausschlagen, oder es fehlt am gemeinschaftlichen Innern; und wo es eine Gesellschaft nicht zu gemeinschaftlichen Thaten bringt, ist keine, wenigstens keine kräftige Gesellschaftsseele. Durch gemeinschaftliche That vollendet sich demnach auch erst das gemeinschaftliche Innere, realisirt sich dasselbe erst vollständig, entfaltet es sich zu seinem vollen Leben. Durch die religiöse Gemeinthat im Cult, nicht durch das unsichtbare innere Glauben, Lieben und Hoffen, nicht durch die hier und dort in einzelnen Gliedern sich offenbarende innere Religion, erhält die Gemeinschaft deßgleichen das volle Bewußtseyn, die wahrhaft kräftige, vollgültige und fortwährende Erfahrung, wirklich eine Gemeinschaft Gleiches Glaubender zu seyn; vermittelt sie sich auch hohen Genuß, innere Friedigung und Freude, und gewährt schon das objectivirte eigene Innern Genuß, so noch mehr das objectivirte Innere der Gemeinschaft, die reich und stark strahlende Sonne des Lebens Aller. Durch den gemeinschaftlichen Cult wächst und bestätigt sich auch fortwährend für die ganze Gemeinschaft und ihre Glieder die Ueberzeugung von der Realität des Geglaubten und in dem Herzen Aller lebt mehr oder weniger ausdrücklich der frohe Ruf: Was ich glaube, liebe und hoffe, ist der Glaube, die Liebe und Hoffnung Aller! Aber nicht bloß dieß, durch den gemeinschaftlichen Gottesdienst erhält das innere religiöse Leben nach all seinen Momenten die förderlichste Rückwirkung und zwar in unendlich höherem Maaße, als im Cult des Einzelnen. In diesem wirkt nur das, was er, der Einzelne, gegeben

und geäußert, auf ihn zurück; im gemeinsamen Cult dagegen wirkt die Summe dessen, was Alle gegeben, auf Alle auch zurück. Jedes Glied gibt einen Funken zur Entzündung einer großen Flamme, welche in Alle fördernd einschlägt, wenigstens einschlagen will; und wenn der Einzelne auch Nichts gibt, er empfängt noch genug, und darf viele Kraft aufbieten, um dem Eindruck zu widerstehen oder denselben wieder unwirksam zu machen. Ja, der gemeinschaftliche Cult ist es vorzüglich, der die Gemeinschaft zur Vollkommenheit des Hauptes erbaut, das Gemeinleben erhält, reinigt, vervollkommnet und vollendet, wo es schon ist, und dort an seinem Theile pflanzt, wo es noch gar nicht oder wieder abhanden gekommen ist. Die der Gemeinschaft entwachsene reife Frucht, der Cult, läßt so Samenkörner auf den Boden zurückfallen, dem er entwachsen [1]).

Dieß die Nothwendigkeit und der Inhalt, aber auch der Zweck des Cultes, soweit er aus der Gemeinschaft hervorgeht, mag diese dabei bewußter oder unbewußter zu Werke gehen. Die Gemeinschaft äußert gemeinschaftlich das innere religiöse Gemeinleben, um einem innern Drange zu genügen, ihre einzelnen innern Lebensmomente durch Aeußerung zu vollenden, sich als Gemeinschaft zu erfahren und zu wissen, sich erbaulichen Genuß ihrer Religion

---

1) Aehnlich schafft sich nach der Natur der Sache, nach Geschichte und Erfahrung jede religiöse Gemeinschaft einen ihr entsprechenden Cult, und dieser ist wesentlich und durchgreifend verschieden nach dem Maaße der Verschiedenheit der Religionen.

zu vermitteln, sich im Glauben zu stärken und überhaupt zu erhalten, zu reinigen und zu vervollkommnen, wohl auch über sich selbst hinaus vor aller Welt den gemeinschaftlichen Glauben freudig zu bekennen, wenigstens nicht zurückzuhalten, und indirect auch dadurch, wie direct durch Missionen Andere zu gewinnen. Der letzte Zweck von Allem ist aber nothwendig der letzte Zweck des christlichen Lebens überhaupt, nämlich Erlangung des ewigen Lebens für die Gemeinschaft und Verherrlichung des dreieinigen Gottes durch die Gemeinschaft. Auch entstehen der Gottesdienst überhaupt und einzelne Theile desselben z. B. Gesang, Gebet, Gebet des Herrn, um zu thun, was Christus, die Apostel, die urchristlichen Gemeinden, wohl auch das Volk Gottes im alten Bunde thaten, was Christus und die Apostel befohlen haben, um von Gott in Christo durch gemeinsames Gebet geistige und leibliche Wohlthaten zu erlangen und sich selbst in Gemeinschaft Gott als wohlgefälliges Opfer und in Erwiederung des beständigen Opfers Christi darzubringen.

Der Cult der katholischen Gemeinschaft hat nun, wie der Cult des Einzelnen, wesentlich zwei Theile, ein gemeinschaftliches religiöses Sprechen, zunächst, um sich auszusprechen, weiterhin aber, um die Momente des liturgischen Zweckes überhaupt zu realisiren, und ein gemeinschaftliches religiöses Sprechen mit dem unmittelbaren und nächsten Zwecke, sich anzusprechen, weiterhin aber, um gleichfalls auch die übrigen liturgischen Zwecke zu verwirklichen. Sofern die Gemeinschaft schon mehr oder weniger ist, was sie ihrer Idee nach seyn soll, entsteht der

erste Theil; sofern sie dieß aber mehr oder weniger noch nicht ist, noch werden und wachsen will, entsteht der zweite Theil. Wie übrigens im ersten Theile neben der idealen auch die reale Seite der Gemeinschaft wirksam ist, so im zweiten neben der realen die ideale. Wäre die Gemeinde nicht schon mehr oder weniger, was sie seyn soll, so hätte sie gar kein Bestreben, das ihr noch Fehlende sich zu verschaffen, zu werden und zu wachsen.

Seinen Inhalt hat der erste Theil eben in seiner Quelle, dem gemeinschaftlichen Glauben, Lieben und Hoffen, wozu auch der Inhalt der Sakramente gehört, dem gemeinschaftlichen Erfülltseyn mit- und dem gemeinschaftlichen Stehen vor dem dreieinigen Gott. Er ist ja nur sinnenfälliger Aus- und Abdruck jener in Allen strömenden Quelle. Das Mittel der *gemeinschaftlichen* Aeußerung ist die Wortsprache, als das naheliegendste, deutlichste, umfangreichste und reinste Organ des Geistes, Etwas überhaupt und für sich und Andere sinnenfällig zu äußern. Aber auch die Sprache sonstiger Zeichen. Der Geist kann nämlich alles Natürliche zum Mittel seiner Selbstdarstellung machen; und da die Gemeinschaft der Christen in ihrer Religion den höchsten, reichsten, tiefsten und kräftigsten Inhalt besitzt, so muß sie auch Alles in ihren heiligen Kreis und Dienst ziehen, ihr Inneres auf die mannigfaltigste Weise, auf allen offenen Wegen ausströmen. Gerade das Vorherrschen des Gefühles, Vorstellens und der Phantasie im Gottesdienste über Verstand und abstractes Denken treibt die Zeichensprache von selbst hervor und strebt vielen religiösen Inhalt auf Einen Punkt,

darum in etwas Bildliches und Symbolisches zu concentriren; und was so an Klarheit und Bestimmtheit der Wortsprache verloren geht, wird durch die unmittelbare und starke Wirkung auf Empfindung und Phantasie, und den Anstoß, den diese auch dem Denken geben, reichlich ersetzt. Besonders die in Bildung niedriger Stehenden werden durch die Zeichensprache z. B. in Abbildungen, symbolischen Handlungen rc. am meisten in die Sache eingeführt, interessirt und ergriffen. Auch sind Christus und die Kirche aller Zeiten mit der Zeichensprache vorangegangen. Christus gebrauchte, wie bildliche Rede, so auch symbolische Handlungen und knüpfte in den Sakramenten sogar göttliche Gnaden an symbolische Zeichen; Gott aber hat die ganze Natur zur Symbolik und Aussprache seines Wesens gemacht. Endlich will sich die Zeichensprache nicht einseitig und ausschließlich im Cult geltend machen; neben ihr steht als Hauptsache die Wortsprache, und besonders Katechese und Predigt durchleuchten die Zeichensprache durch reflectirte, explicirende und eigentlich redende Weise, ohne sie zu zerstören.

Der sich der Wortsprache bedienende Bestandtheil des ersten Culttheiles zerfällt in das Gebet, die Betrachtung und das Lied. Das Gebet ist das Sprechen der Gemeinschaft, um sich vor Gott auszusprechen und Gott anzusprechen, weiterhin, wie überall, um alle Momente des liturgischen Zweckes zu verwirklichen. Die gottesdienstliche Betrachtung aber ist eigentlicher Monolog, religiöses Selbstgespräch der Gemeinschaft, die Eine Person bildet, gemeinschaftliche religiöse Gedankent-

wicklung; und kann, wie jeder Monolog, den unmittelbaren Zweck und die Art und Weise in sich tragen, dem Sprechenden oder der sprechenden Gemeinschaft zur Selbstaussprache oder zur Selbstansprache zu dienen, kann somit theils in den ersten, theils in den zweiten Theil des Cultus fallen, und in ihrem Verlaufe in Gebet und Lied, als ihre Blüthe und Frucht, übergehen oder sich durch diese stets neu befruchten. Das Lied participirt an dem Wesen des Gebetes und der Betrachtung, ist theils gemeinschaftliche lyrische Aussprache vor Gott und Ansprache Gottes, theils lyrische andächtige Gedanken- und Gefühlsentwicklung der Gemeinschaft, um sich selbst aus- aber auch anzusprechen. Das Gebet drückt den der Gemeinschaft wesentlichen Inhalt in möglichster Kürze und Concentrirung, das Lied in explicirterer und *poetisch-lyrischer*, die Betrachtung in mehr verständig explicirender und fortentwickelnder Weise aus; und alle drei gestalten sich je in ihrer Art stark biblisch, kräftig, würdig, feierlich, innig, volksthümlich, genossenschaftlich, kurz, prägnant, bildlich, durchsichtig, keusch, einfach und doch mannigfaltig, rhythmisch, alterthümlich. Das Gebet gibt sich unmittelbar als von der Gemeinschaft ausgegangen zu erkennen, spricht z. B. immer durch: Wir. Im Liede dagegen darf das Ausgesprochene eher zunächst als Stimmung und Zustand des Einzelnen erscheinen, wenn es nur nicht bloß individuell ist, sondern in dem Individuellen zugleich den Zustand und die Stimmung der Gemeinschaft trägt und ausdrückt. Aehnlich in der Betrachtung. Sie kann z. B. durch: Wir sprechen, so daß sie unmittelbar als Betrach-

tung der Gemeinschaft dasteht, oder durch: Ich, daß es zunächst scheint, als wäre sie nur religiöser Monolog des einzelnen Gliedes der Gemeinschaft. Das Gebet richtet sich mittelbarer oder unmittelbarer immer an den dreieinigen Gott und zwar im Namen Jesu Christi, ist in letzterer Beziehung nach Inhalt, Quelle, Zweck, ja auch nach Form durch Christus und seinen Geist vermittelt und sucht um des Verdienstes Christi willen Erhörung und wohlgefällige Aufnahme. In Lied und Betrachtung findet Beides mehr oder weniger ausdrücklich in dem Maaße statt, als sie am Wesen des Gebetes participiren. Das Gebet kann unmittelbar und laut von der ganzen Gemeinschaft — langsam, feierlich, innig, monoton, indeß mit richtigen Accenten und Pausen — gesprochen werden, oder mittelbar und still, indem sie einem oder mehreren stellvertretenden Vorbetern nachspricht; oder die Gemeinschaft theilt sich, und die einen sprechen diese, die andern jene Theile des Gebetes; oder die ganze Gemeinschaft verrichtet ein Stillgebet, sey es ein bestimmtes oder ein unbestimmter gelassenes. Die Betrachtung fordert einen die Gemeinschaft stellvertretenden Vorsprecher, und diese spricht still nach. Das Lied kann wie das Gebet gesprochen werden, findet aber doch seine Vollendung erst in einer Melodie, die überhaupt Melodie und eine christliche, kirchliche und dem jedesmaligen Liede ganz angemessene ist. Indem zwei Künste, Lyrik und Tonkunst, sich vereinigen, muß der Eindruck um so stärker seyn; indeß verdankt die Tonkunst ihre Aufnahme in den Gottesdienst nicht zunächst der Absicht, den Eindruck zu verstärken, sondern

dem innern Drange, welcher erst in der Vermählung des Wortes mit der Musik das Mittel findet, die gemeinschaftlichen religiösen Empfindungen, göttliche Freude, Leid, Dank und Bitte am angemessensten auszudrücken. Auch ist Singen das Mittel, widerliches und unerbauliches Vermischen der Stimmen einer zusammen sprechenden Gemeinschaft zu verhindern. Orgel und andere Instrumente dienen zum Vorbereiten, Unterstützen und Zusammenhalten des Gesanges der Gemeinschaft oder der sie Vertretenden, zum Vollenden der Melodie, wenn unisono und wegen der männlichen und weiblichen Stimmen eine Oktav auseinander gesungen wird, zur Verstärkung des Aus- und Eindruckes des Inhaltes des Liedes, und wohl auch ohne Gesang zur Darstellung und Hebung der religiösen Stimmung der Gemeinde und der Privatandacht in der Versammlung [1]). Uebrigens können auch Gebete gesungen werden und überhaupt ist der Unterschied zwischen Lied und Gebet ein fließender. — Sind einmal Ordner, Leiter und Verwalter des

1) Der mehrstimmige Gesang der Gemeinde ist an sich, bei dem steten Wechsel der Gemeindeglieder, der musikalischen Unfähigkeit und Nichttheilnahme Vieler und dem Auseinanderstehen der einzelnen Stimmen schwer ausführbar; auch ertödtet die künstlerische Anstrengung, welche er fordert, leicht die Andacht. Und wer soll seine Harmonie genießen? Man hört ja vorzugsweise nur sich selbst und die besondern, vielleicht falsch und grell singenden Stimmen neben sich. Singen aber Alle unisono, so hört Jeder, wenn er sich und Alle hört, immer dasselbe, die Orgel gibt die bindende Harmonie und Alle genießen gleichmäßig den Gesang. Der mehrstimmige — gehört dem Chor.

Cultes, Geistliche, von der Gemeinschaft aufgestellt, noch mehr, gibt es Geistliche als Organe und Stellvertreter der Gemeinschaft bei deren einzelnen Gemeinden, noch mehr, sind Geistliche unmittelbar von Christus verordnet als seine Organe und Stellvertreter, als Prediger seines Wortes und Spender seiner Sakramente; so kommen, wie im katholischen Cult, nothwendig Gebete und Lieder, wie auch Handlungen zum Vorschein, welche der Geistliche als solcher und in seinem Namen und für sich, oder über der Gemeinde und ihr gegenüber stehend im Auftrage und Namen Christi und der Kirche, als Mittler und Priester zum Besten der Gemeinde verrichtet, in die indeß auch eine rechte Gemeinde post et secundum Christum et ecclesiam in bestimmter Weise ihren Willen legt und einstimmt [1]).

Werfen wir einen Blick auf den der Zeichensprache sich bedienenden Bestandtheil des ersten Culttheiles. — Soll ein gemeinsamer Gottesdienst zu Stande kommen, so muß die Gemeinschaft sich versammeln. Aber das sich Versammeln und Versammeltseyn ist nicht bloß äußere Bedingung des Gottesdienstes, sondern liturgische Zeichensprache, Zeichen des Einen Glaubens, Liebens und Hoffens in Allen und ein Beitrag zur Verwirklichung des liturgischen Zweckes nach all seinen Momenten. Oder sagt

1) Daß die liturgische Sprache wesentlich die Muttersprache ist, aber nichts desto weniger die lateinische, besonders in der Messe, bleiben kann, und aus vielen andern Gründen bleiben soll, kann hier nicht ausgeführt werden.

die zur Kirche eilende, des Gottesdienstes harrende Gemeinde dir und sich selbst Nichts? -- Soll die Gemeinschaft überhaupt, und bestimmt und regelmäßig zusammenkommen, so muß sie auch wissen, wann man zusammenkommt. Aber auch die Zeit ist nicht bloß Bedingung, sondern von der Gemeinschaft zu einem Bestandtheil des Gottesdienstes gemacht; geweiht und geheiligt zur äußern Darstellung, Erinnerung, steten realen Wiederkehr, Erlebung und Befolgung des Erlösungswerkes, seiner Thatsachen, Wirkungen, Forderungen, in der organischen und historischen Abfolge der Feste des Herrn, den Festen der Heiligen und den Sonntagen. Wir haben liturgische heilige Zeiten und Tage; und sie sind von hoher Bedeutung, erst jetzt können und müßen z. B. in dem fixen und fertigen, nicht stets auf's neue zu schaffenden Cult neben die täglich wiederkehrende Theile, z. B. der Messe, auch täglich wechselnde, die Substanz des Gottesdienstes erschöpfende und mannigfaltige treten. — Soll ein gemeinschaftlicher Gottesdienst zu Stande kommen, so muß man auch wissen, wo man zusammenkommt. Aber auch die Kirchen sind nicht bloß äußere Bedingung und Schutz gegen die Ungunst der Witterung, sondern durch die Weise ihres Baues, ihre Bestimmung, Einweihung, die gottesdienstlichen Versammlungen und Acte in ihnen, ihre Ausschmückung und Christi fortwährende Gegenwart in ihnen Bestandtheile des Cultes, heilige symbolische Orte. — Es sind Personen nothwendig, welche an der Stelle der Gemeinschaft den Cult schaffen, aus den liturgischen Arbeiten Anderer auswählen und festsetzen, leiten und ver-

walten und überhaupt in gewissem Sinne Ausdruck und Wirkung der Einheit und Liebe der Gemeinschaft und Träger und Mittelpunkte ihres Lebens sind, wie es denn auch wirklich in jeder religiösen Gemeinschaft zu einem mehr oder weniger positiv aufgestellten geistlichen Stande kommt. Schon dadurch sind die Geistlichen heilige, symbolische, liturgische Personen, sind es aber in unendlich erhöhtem Maaße durch ihr eigenthümlich katholisches Wesen und Amt. Der Geistliche spricht, wenn er auch nicht spricht. — Aeußere Bedingung für den Gottesdienst überhaupt und seine Theile sind auch gewisse Sachen und Geräthschaften, z. B. Altar, Kelch, Hostien, Taufstein. Aber auch sie sind symbolisch durch Bestimmung und Gebrauch, ausdrückliche Weihe, Verzierung mit heiligen Symbolen und Bildern, und die an sie geknüpften Erinnerungen. — Endlich besteht die Zeichensprache der Gemeinschaft, um es nur anzudeuten, in symbolischen Handlungen mit und ohne Begleitung der Wortsprache, in Symbolen der bildenden Künste, in Abbildungen heiliger Personen und Geschichten und der theils kirchlich fixirten, theils jedesmal frei zu schaffenden liturgischen Action und Declamation. Alle echt liturgische Zeichensprache ist schön, würdevoll und feierlich, einfach, natürlich und ungesucht, wenigstens bei entsprechender Belehrung allverständlich, allanregend, vielsagend, kirchlich überliefert, wohl auch biblisch begründet, mannigfaltig, unter sich und mit dem Ganzen des Cultes harmonisch verbunden und an ihrem Theile geeignet, dem vollen Wesen und Zweck des Gottesdienstes zu entsprechen.

Inhalt, Zweck und Nothwendigkeit des zweiten Theiles des Gottesdienstes der Gemeinschaft, ihres Sprechens mit dem nächsten Zwecke, sich anzusprechen, wurde im Allgemeinen oben dargelegt. Sie muß nun vor Allem durch fortwährendes Lesen der hl. Schrift, der ganzen oder einzelner das Ganze repräsentirender, in sich schließender und anziehender Abschnitte, Perikopen, sich ansprechen, weiterhin aber alle Momente des liturgischen Zweckes verwirklichen. Dazu treiben sie allseitig Inhalt, Form und Zweck der hl. Schrift, das Wesen ihrer Verfasser, ihre Inspiration durch den hl. Geist, ihre Vorzüge vor jedem andern Sprechen, ihre Bedeutung und Wirkung im Laufe der Zeiten, das Beispiel der Synagoge, Christi, der Apostel, der urchristlichen Gemeinden und der Kirche aller Zeiten; auch ist ja die heilige Schrift eine Hauptsubstanz des Lebens der Gemeinschaft, wie könnte sie in der Aeußerung dieses Lebens fehlen! Das private Lesen der hl. Schrift ist im Verhältniß zum gottesdienstlichen — Vorbereitung, Nachklang und Wirkung. Dazu kommt, daß man die hl. Schrift nicht zu oft lesen und hören kann, nicht Alle privatim thun, was sie thun könnten; und das private Lesen wird von dem öffentlichen, durch die Gegenwart und das andächtige Hören Aller und durch allerlei liturgische Umgebung unterstützten Lesen an Bedeutung und Wirksamkeit so weit übertroffen, als das Privatgebet vom gemeinschaftlichen, das Lesen einer Predigt von ihrem Hören. Während die Gemeinschaft die bisherigen Culttheile nach Inhalt und Form hervorbringt; bewirkt sie in Bezug auf die Schrift zunächst nur dieß, daß sie überhaupt, in

einzelnen Theilen (Perikopen), aus bestimmten Gründen und zu bestimmten Zwecken, mit Begleitung, Vorbereitung und Wirkung bestimmter Culttheile und auf rechte Weise im Gottesdienste gelesen wird — langsam, feierlich, ehrfurchtsvoll, mit richtiger, scharfer Betonung, aber ohne rednerische Action und Declamation, welche das Fremde und Göttliche scheinbar in eigene Productionen verkehren, und Gedanken und Gefühle vorschreiben, statt sie dem unendlichen Reichthum gegenüber mehr zunächst den Hörern zu überlassen.

Es muß nun aber auch zur eigentlichen Predigt kommen. Es hat nämlich die Gemeinschaft noch weiteren religiösen Inhalt, als den ausdrücklich und explicirt in der Bibel enthaltenen, und wie sie wesentlich ihren vollen Inhalt im Cult aussprechen muß, so muß sie sich auch wesentlich durch ihren vollen Inhalt ansprechen; auch kommt es durch die hl. Schrift ohne Predigt nicht zur Durchleuchtung, Erklärung und Befruchtung der übrigen Culttheile und zur Ansprache vermittelst der rednerischen Benützung derselben, insbesondere nicht zur rednerischen Entwicklung und Anwendung des vollen Inhaltes des jedesmaligen Tages und seiner Liturgie. Die hl. Schrift ist theils überhaupt nicht Ansprache, Predigt, sondern z. B. Erzählung, theils zwar Ansprache (die Briefe), aber Ansprache anderer Gemeinden, muß daher in Ansprache der jetzigen Gemeinschaft erst verwandelt oder verlängert werden. Die Schrift erklärt sich nicht selbst, wendet sich nicht selbst an, am wenigsten nach den bestimmten religiös-sittlichen Bedürfnissen und Fassungskräften der jetzigen Ge-

meinschaft und ihrer einzelnen Gemeinden. Und wäre die Bibel Lebenssubstanz der Gemeinschaft, wenn sie sich nicht fortwährend in dieselbe vertiefte? Wovon das Herz voll ist, davon überläuft der Mund. Die Schrift bezeugt sich auch nicht selbst, ist zunächst todter Buchstabe und will sich verkörpern, von einer lebendigen, geheiligten, ganz mit ihr eins gewordenen Persönlichkeit bezeugt und entwickelt werden, und entfaltet erst so volle Wirksamkeit und vollen Reichthum in stets neuer, frischer, mannigfaltiger Weise. Wunderbar ist die Macht des persönlichen, mündlichen, auch noch von der Gegenwart und dem andächtigen Verhalten der hörenden Versammlung unterstützten Wortes, ohne es wäre die Wahrheit längst verschwunden, durch dasselbe aber geht der Gesammtzustand des Redenden unbewußt und plötzlich in den Hörenden über, wird von ihm unmittelbar nachgebildet, trägt zunächst das Zeugniß seiner Wahrheit in sich selbst und die Rechtfertigung des Eindruckes folgt erst nach, wie das Kunsturtheil auf den Kunstgenuß. Indeß hat die Wirksamkeit der Persönlichkeit verschiedene Grade und kann nach der Natur der Sache und der Erfahrung sogar in ihr Gegentheil umschlagen. Endlich treibt zur Predigt das Beispiel Christi, der Apostel und der früheren Kirche, welche predigten, das in ihnen persönlich gewordene Wort Gottes für Zuhörer ganz bestimmter Beschaffenheit entwickelten, anwendeten und bezeugten. Uebrigens ist, um die Hauptsache schon hier zu bemerken, die katholische Predigt vor und unabhängig von der Gemeinschaft durch Christus verordnet und in Bezug auf die einzelnen Gemeinden auch noch von der

Gesammtheit der göttlich aufgestellten Kirchenvorsteher und allen übrigen Gemeinden; und das im Prediger Person gewordene Wort Gottes erscheint zugleich als Wort Christi und der Kirche, diese sprechen und bezeugen mit ihm. Wer aber predigt? Die göttlich und kirchlich aufgestellten Organe und bei der einzelnen Gemeinde ihr Bischof (auf Pastoralreisen und durch Hirtenbriefe) und der von ihm gesetzte Pfarrer mit seinen etwaigen Gehülfen. Indeß käme es ohne diese zu amtlicher Predigt. Alle können nämlich nicht zugleich predigen, wer sollte da hören? Es kann aber auch nicht dabei bleiben, daß Einzelne nach bestimmter Ordnung aus der Gemeinschaft heraustreten und ihr predigen. Denn so wäre die Predigt immer noch sehr zufällig; es könnte sich leicht Keiner finden, der überhaupt und recht zu predigen vermöchte, und die Gemeinschaft wäre umsonst zusammengetreten. Die rechte Predigt setzt Religiosität, wissenschaftliche und theologische Bildung, Erfahrung und Vorbereitung voraus, wie sie sich nicht überall, am wenigsten beisammen finden. So müßte die Gemeinschaft sich selbst amtliche Prediger setzen, wäre es nicht von Christus geschehen.

Die gottesdienstlichen Lesungen aus den Homilien der Väter sind im Unterschied von der eigentlichen Predigt nach Inhalt und Form ganz fertige, vom Kirchenregiment vorgeschriebene, in der ganzen Kirche auf gleiche Weise ertönende, abgelesene, nicht der Individualität der Gemeinde und ihres Predigers entwachsene Predigten verstorbener bei Christo versammelter Säulen der Kirche. Auch Betrachtungen können die Stelle der Predigt vertreten.

Nur sind sie Monologe, Selbstberedsamkeit der Gemeinschaft, während die Predigt dialogischen Charakter trägt. Das persönliche Entwickeln, Anwenden und Bezeugen fällt weg, der vorsprechende Geistliche ist nur Stellvertreter der Gemeinschaft, steht ihr nicht gegenüber, sondern mit der Gemeinschaft sich erbauend in ihr; auch bleibt es mehr den Einzelnen überlassen, den Inhalt der Betrachtung in sich zu verwirklichen, während die Predigt unmittelbar anfaßt und zum Ziele fortreißt. Hat die Kirche für ihre einzelnen Gemeinden Betrachtungen festgesetzt, so ist der vorlesende Geistliche zugleich der ganzen Kirche Stellvertreter; und solche Betrachtungen können sich nur in der allen Gemeinden wesentlichen Sphäre halten und nicht in die individuellen Bedürfnisse der einzelnen herabsteigen. Ebenso kann die Kirche nach Inhalt und Form fertige eigentliche Predigten, Anreden, z. B. im Ritual festsetzen, in denen sie unmittelbar durch den sie vertretenden, ablesenden Geistlichen predigt, und dieser bloßes, obwohl nicht mechanisches Organ ist. Hier begreift sich auch der gleiche und unterschiedliche Charakter der Predigt und der vorzulesenden Pastoralschreiben der Bischöfe an die Gemeinden.

Es versteht sich, daß auch die übrigen Culttheile, Gebet, Lied, Betrachtung, in ihrer Weise in der eigentlichen Predigt hervortreten können, aber als freie Producte des Predigers und in strenger Beziehung zum Predigtzweck. Sogar die Zeichensprache ist nicht absolut von der Kanzel ausgeschlossen, z. B. das Kreuzeszeichen in den Händen des Predigers, nur ist gegen sie das kirchliche Herkommen,

und daß sich in ihr das Rhetorische nicht unmittelbar geltend machen kann. Ein Kreuzzeichen z. B. weist durch sich selbst nicht aus, ob es dem Drange, anzusprechen, zu predigen, oder dem, sich auszusprechen, entsprossen ist. — Ist in den vorzugsweise aussprechenden, nach Inhalt und Form fertigen und von der Kirche vorgeschriebenen, stets auf gleiche Weise wiederkehrenden Culttheilen die Muttersprache zur Erreichung des Zieles nicht absolut nothwendig, aus andern Gründen gar nicht erwünschlich; so muß sie dagegen die Sprache der Predigt seyn, da diese unmittelbar ansprechen will, bei aller Gleichheit und Gebundenheit viel Wechselndes und Freies hat, und die Wirksamkeit der verschiedenen Individualitäten des Predigers und seiner Gemeinde zuläßt, ja fordert. — Die den bisherigen Cult schaffende Gemeinschaft überhaupt und die ihrer Idee angemessenen Gemeinden insbesondere sind es auch, welche als die menschlichen Mittelpunkte, Quellen, Objecte und Empfänger aller geistlichen Thätigkeiten die Katechese und Seelsorge aus sich hervorgehen lassen, welche indeß gleichfalls allererst von Christus und den von ihm gesetzten Kirchenvorstehern, und erst nach ihnen von allen Gemeinden und der einzelnen noch besonders für sich amtlich beauftragt sind. — Die Basis alles dargestellten Schaffens der Gemeinschaft ist das in ihr (durch die Katechese) Leben gewordene Glaubens-Bekenntniß, wie denn dieses auch im Cult theils als Bekenntniß, theils als Gebet, theils als Vorbereitung, theils als fortwährende Wirkung der einzelnen Culttheile hervortritt.

Schon nach dem Bisherigen ist der Cult im bestimm-

ten Sinne nicht menschliche, sondern göttliche Thätigkeit, von **Christus** gewollt und gewirkt; er entwächst *ja* seinem Werke, seiner Gemeinschaft, seinem Geiste in seinem Leibe. Der Cult ist aber auch, was unterdessen nur hier und dort vorausgenommen wurde, **unmittelbar** göttlicher Natur und Einsetzung, und jetzt erst erhält er seine eigenthümlich katholische Gestalt, seinen wahren, ehrwürdigen, feierlichen, himmlischen, unendlich wirksamen, objectiven und über allen Wechsel erhabenen Charakter.

Christus hat zwei sinnenfällige Darstellungen unmittelbar christlichen Gehaltes, also zwei Culttheile einst ausdrücklich für alle Zeiten eingesetzt und verordnet, die **Predigt** und **Sakramente** sammt sie verwaltenden und seine Gemeinde überhaupt leitenden Organen, dem **geistlichen Stande**; und bleibt, weil er ewig und unveränderlich lebt, fortwährend mit seinem Willen bei dem einst Eingesetzten und Verordneten. In der Predigt ist das Sinnenfällige die Wortsprache, der unmittelbar christliche Inhalt Christus, die Gesammtheit des Christenthumes, besonders der Bibel. In den Sakramenten ist das Sinnenfällige die Wort- und Zeichensprache, den unmittelbar christlichen Inhalt aber bilden die Gnaden Christi und im Abendmale der wirkliche und wesenhafte Christus selbst. Durch Predigt und Sakramente ist Christus fortwährend nach seiner ganzen Persönlichkeit in der Kirche und den einzelnen Gemeinden gegenwärtig, durch die Predigt als eigentlich sprechender Heiland, durch die Sakramente als Gnadenspender und durch das Abendmal als ganzer, sich für die Welt dahingebender Gottmensch, nur nicht so re-

dend, so mit leiblichem Auge schaubar, wie einst, da er auf Erden wandelte. Der Zweck Christi aber mit Predigt, Sakramenten und dem geistlichen Stande in Bezug auf die einzelnen Gemeinden ist der Zweck Christi überhaupt. Seine Gemeinden sollen sich um Predigt, Sakramente und geistlichen Stand als um den fortwährend und ganz unter ihnen gegenwärtigen Herrn, Meister und Gottmenschen versammeln, wie sich einst Apostel und Jünger um den auf Erden wandelnden Christus versammelten, sollen ihn in Gemeinschaft hören, ihn und seine Gnaden in den Sakramenten schauen und empfangen, dadurch gemeinschaftlich sich schon hienieden selig fühlen, den in Liebe thätigen Glauben empfangen, erhalten, reinigen, vervollkommnen, ihren Glauben und ihr Leben für alle Welt, Gläubige und Ungläubige, äußerlich darstellen, sich als Gemeinden des Herrn bethätigen und hineinwachsen in die Vollkommenheit des Hauptes und das ewige Leben, Alles zur Verherrlichung Gottes in Christo. Der letzte Grund der Einsetzung der Predigt, der Sakramente und des geistlichen Standes ist aber Christi Menschwerdung, und daß die Gläubigen, wie aus Seele, so auch aus Leib bestehen. Die Gesammtheit der Gläubigen auf dem ganzen Erdenkreise mit ihren Vorstehern an der Spitze, und die einzelnen Diöcesen und Gemeinden mit ihren Hirten noch mit besonderer Beziehung auf sich selbst — müßen sofort ihrem innersten Wesen nach, da sie sonst von ihrem Haupte und ihrer Seele, Christo, und der Erreichung ihres ihnen immanenten Zweckes abfielen, Predigt, Sakramente und geistlichen Stand sammt deren Zweck Christo nachwollen, un-

verſehrt feſthalten und an ſich vollziehen und vollziehen laſſen. Die von Chriſtus eingeſetzten Culttheile ſtehen ihrem Weſen nach höher, als die von der Gemeinſchaft producirten, müßen im concreten Gottesdienſte die Hauptſache bilden und unter ihnen ſelbſt müßen die Sakramente, an welche ſich in beſtimmter Weiſe die Sakramentalien anſchließen, über der Predigt, und unter den Sakramenten die Meſſe, Chriſti Opfer und Mahl, am höchſten ſtehen. Ja, Chriſti Culttheile ſind es, durch welche die Gemeinſchaft, wie durch das gemeinſchaftliche innere Glauben und Leben überhaupt, angetrieben wurde und wird, ſelbſt auch Culttheile zu ſchaffen, und aller von der Gemeinſchaft hervorgebrachte Cult umgibt Predigt, Sakramente, beſonders die Meſſe als ſeine Mittelpunkte und iſt vorzugsweiſe Ausſtrahlung dieſer Centra, äußere Darſtellung ihres Inhaltes, ihrer Wirkungen, Forderungen, Verheißungen. In Predigt und Sakramenten naht ſich Gott in Chriſto der Gemeinſchaft, im übrigen Cult die Gemeinſchaft Gott; dort verhält ſie ſich vorzugsweiſe empfangend, gleichſam einathmend, hier vorzugsweiſe thätig, gleichſam ausathmend, und beides bedingt den innerſten Pulsſchlag ihres Lebens. — Daß nicht bloß die Miſſionspredigt, wie Palmer will, etwa auch noch die Katecheſe, ſondern ebenſo die Predigt vor der Verſammlung der Gläubigen unmittelbar göttlicher Einſetzung iſt, unterliegt den Katholiken keinem Zweifel; ſie haben dafür z. B. Mat. 28, 20. Joh. 20, 21. Act. 20, 7 ff. 1 Cor. 12, 28. Eph. 4, 11—16., die Apoſtel, welche ſtatt der mündlichen Predigt an ſchon geſtiftete Gemeinden Briefe ſchrieben und für ſie

göttlichen Auftrag und göttliche Auctorität geltend machten, die Stellung und Aufträge der Apostelschüler Titus und Timotheus und die infallible Kirche.

Der Cult braucht nun nicht erst überhaupt oder von den Gemeinden und ihren Geistlichen geschaffen, oder gar in jeder Versammlung neu und anders gemacht zu werden; sondern ist im Laufe der Zeiten von den Centralpunkten der liturgischen Productionskraft der Kirche, z. B. den kirchlichen Hymnendichtern, geschaffen und von den kirchlichen Oberen, den von Christus, der Kirche und den Gemeinden aufgestellten und stets gewollten Ordnern, Leitern, Wächtern und Verwaltern des Gottesdienstes, angeordnet, festgehalten, verbessert und überwacht worden. Ja, er ist, die eigentliche Predigt ausgenommen, nach Inhalt und Form vollständig fertig, stets wiederkehrend und überall gleich; und die Geistlichen und ihre Gemeinden haben nur den längst geschaffenen und fixirten Cult der Kirche nachzuwollen und nachzuschaffen, oder er kommt zunächst von außen und als παιδαγωγός an sie, um sie nach und nach auf die liturgische Höhe zu erheben, wo sie denselben im Geiste und in der Wahrheit nachwollen und nachschaffen. Jenes fertige, überall gleiche, wiederkehrende, gebundene Wesen des Cultes ist aber recht und nothwendig. Schon in den Sakramenten Christi liegt für die Gemeinschaft Grund genug, selbst auch nach Inhalt und Form fertige Culttheile zu schaffen. Quelle und Inhalt des Cultes, das Christenthum sammt den Sakramenten, dem christlichen Leben und seinen Bedürfnissen, sind zu allen Zeiten und an allen Orten im Wesen die gleichen,

darum **kann** als dessen sinnenfälliger Aus- und Abdruk ein fixer und fertiger Cult statt finden; und die **speciellen** Bedürfnisse der bestimmten Gemeinde, Zeit, und einzelner Gläubigen befriedigen sich durch jene Allgemeinheit des Gottesdienstes, durch deren im eigenen Innern vollzogene Verlängerung bis zum Speciellen herab, durch Privaterbauung, Predigt, und einzelne Culttheile, deren Abhaltung und Inhalt mehr von der Gemeinde und **ihren** Bedürfnissen abhängen. Nur durch einen fixen und fertigen Cult weiß und erfährt sich die Gemeinde als ihrem Wesen nach stets gleich, ihren Inhalt als über allen Wechsel des Endlichen erhaben und fühlt sich innigst verbunden und zu Einem Leibe verwachsen mit der ganzen Kirche, und es entsteht der frohe Ruf: So feiern nicht bloß wir den Gottesdienst, sondern die ganze Kirche, ja auch die vergangene und künftige ist mit uns eins, die ganze Kirche betet und feiert mit uns, und unsere Feier, unser Gebet werden um so wohlgefälliger und erhörlicher. Nur durch einen fertigen Cult ist die Kirche versichert, daß in allen Gemeinden wahrhaft rechter Gottesdienst gefeiert wird, werden die einzelnen Gemeinden ihrer und ihres Pfarrers Willkühr enthoben, treten an die Stelle zufälliger Producte die der ganzen Kirche der Jetzt- und Vorzeit. Auch gienge sonst alle Ordnung in den Versammlungen verloren, und gewisse Culttheile, z. B. Kirchen, Geräthschaften mit ihrer Zeichensprache müßen ohnehin schon aus äußern Gründen ein für allemal fertig seyn. Außerdem können z. B. Gebete, Lieder und Ceremonien nur durch ihr fertiges und darum bekanntes Wesen in gleicher Weise von Allen aus-

gehen, sonst kämen sie als etwas noch Fremdes, völlig Neues an die Gläubigen, und sie müßten sich dieselben erst, vielleicht durch störende Critik, aneignen, um sie auch aus dem eigenen Innern hervorquellen und auf sich wirken zu lassen. Man wendet ein, durch das Fertige und Wiederkehrende entstehe todter Mechanismus und Ueberdruß. Allein nur dann, wenn sich die Gläubigen gegen den Cult nicht recht verhalten, oder wenn er nicht rechter Art wäre. Niemand macht jene Einwendung z. B. gegen das tägliche Vaterunser, die tägliche Predigt Gottes in der Natur z. B. im täglich gleichen Sternenhimmel, die stets gleiche Predigt Gottes in der Bibel, die stets gleichen Sakramente. Auch bleibt noch Wechselndes genug in unserm Cult — durch die Predigt, die große Zahl und Mannigfaltigkeit unserer Culttheile, die ein ganzes Jahr aus einander liegenden Feste und Festzeiten und das Besondere, was jeder Tag neben das stets Gleiche, z. B. der Messe, stellt. Und auch das täglich Wiederkehrende, z. B. das Gloria, Credo, Confiteor, wird an jedem Feste mit besonderer Beziehung auf dessen Inhalt gebetet, erhält so jedesmal eine neue Beziehung und Färbung. Endlich kommt es erfahrungsmäßig in jeder religiösen Gemeinschaft zu einem fixirten Cult. Nur die Predigt kann nicht nach Inhalt und Form fertig, immer und überall ganz gleich seyn. Sie ist ja wesentlich Entwickeln und Anwenden der Wahrheit nach den Bedürfnissen einer bestimmten Gemeinde, Ansprache dieser Gemeinde, Bezeugen der Wahrheit durch eine lebendige, geheiligte, gerade so beschaffene Persönlichkeit, Personwerden der Wahrheit.

Der Gottesdienst erhielte sonst doch ein zu mechanisches, gebundenes Wesen, die ganz speciellen Bedürfnisse würden nicht vollständig, unmittelbar und genugsam anregend befriedigt, die individuelle und freie Aeußerung der Religion von Seite des Centrums des religiösen Lebens der Gemeinde wäre zu sehr gebunden, und der fixirte Cult ermangelte der rechten Durchleuchtung, Befruchtung, Anwendung und Wirksamkeit. Uebrigens ist auch an der Predigt Fixes, z. B. ihre Stellung, eine bestimmte Länge, das Wie oft des Predigens, das Gebundenseyn an den Inhalt des Tages, besonders seiner Perikopen. Deßgleichen steht auf Seite der Predigt ganz Gebundenes, Lesungen aus der hl. Schrift, den Vätern, Betrachtungen, kirchlich vorgeschriebene Anreden. Freilich kann mit Rücksicht auf einen unfähigen Clerus ein vom Kirchenregimente vorgeschriebenes abzulesendes Predigtbuch den Vorzug verdienen.

Nunmehr können wir die Hauptmomente der katholischen Predigt zusammenstellen. Ihr Object ist das des gemeinschaftlichen Gottesdienstes, die Versammlung der gläubigen Gemeinschaft, und da diese durch Raum und Zeit in eine Vielheit kleiner Gemeinschaften auseinandergelegt ist, die Versammlung der Gläubigen eines Ortes. Dazu gehören die Katechumenen der Sonntagschristenlehre, die durch Entlassung aus der Elementar-Schule und Katechese, durch Communion und Firmung in die Reihe der kirchlich Mündigen eingetreten sind; und sie haben eine doppelte Seite, sind Katechumenen und kirchlich Erwachsene. Auch die Elementarschüler bleiben nicht ausgeschlos-

sen, sofern sie der Gemeinde doch schon angehören, in gewissem Grade schon als Mündige betrachtet werden können und unter Anderm durch ihr Anwohnen beim Gottesdienste für diesen vorbereitet werden. Zur eigentlichen Predigt gehören auch Casualreden, wenn und soweit sie sich unmittelbar auf die ganze Gemeinde und nicht bloß auf die Einzelnen beziehen. Im Unterschied von der Predigt, sind Object der Katechese die der Kirche und Gemeinde zwar schon irgendwie innerlich Angehörigen, aber erst in ihren Glauben und Gottesdienst, die kirchliche Mündigkeit Hineinzubildenden, Object der Seelsorge die Einzelnen und einzelnen Gruppen, die zerstreute Gemeinde, und Object der Missionspredigt die Ungläubigen, die erst für das Katechumenat zu Gewinnenden überhaupt. — Das Object der Predigt, die versammelte Gemeinde, muß nun bei Verwaltung des Predigtamtes in Inhalt, Ausführung, ja bis in Diction, Action und Declamation hinaus wirksam seyn. Das Warum und Wie, und die mannigfaltigen Fehler dagegen hat die Homiletik zu entwickeln. Die Anhaltspunkte sind aber diese. Die Gemeinde, welcher gepredigt werden soll, ist eine Versammlung christkatholischer Gläubigen, also nicht von Juden und Heiden, Zweiflern und Läugnern, bloßen Staatsbürgern, bloßen Menschen, von Akatholiken, von Katechumenen, von solchen, in denen noch kein christliches Leben vorhanden ist, aber auch nicht von solchen, die schon das Ziel erreicht haben. Sie ist eine von andern Gemeinden verschiedene nach Bildung überhaupt und religiöser insbesondere, nach Ständen und äußern Verhältnissen, nach innern Zuständen.

Sie besteht endlich aus ganz concret beschaffenen **einzelnen** Gliedern.

Was gepredigt, entwickelt, angewendet und bezeugt werden muß, ist das katholische Christenthum in seiner ganzen concreten Gestaltung, die katholische Kirche, insbesondere die Bibel, für die einzelne Predigt aber der kirchliche Inhalt ihres Tages, niedergelegt in seiner Messe, seinem Officium im Brevier, im Gesangbuch, seiner ganzen liturgischen Feier, besonders in seinen Perikopen (Evangelium und Epistel), für die Casualrede der Inhalt ihres Casus mit den ihn beleuchtenden Bibelworten, aber auch noch das übrige Christenthum und die ganze Bibel, soweit sie vom Inhalte des Tages und Casus rechtmäßig angezogen werden. Alles muß in vollstem Maaße wirksam seyn — in Thema, Disposition, Eingang, Ausführung, Schluß, Diction, ja auch Action und Declamation, aber unter steter Berücksichtigung der Beschaffenheit und Bedürfnisse der Gemeinde, des Zweckes der Predigt überhaupt und der einzelnen insbesondere, der Persönlichkeit des Predigers, in Betreff des Materiellen auch unter Berücksichtigung des Kanons der genugsamen Wichtigkeit und Ausführbarkeit. Das nähere Warum und Wie entwickelt die Homiletik. Anhaltspunkte sind aber z. B. diese. Mit Unrecht haben Einige verlangt, man solle ohne Bibeltexte predigen, Andere, die Wahl der Bibeltexte solle ganz frei seyn (keine Perikopen!), Andere, unsere Perikopen sollen verbessert, etwa mit einem zweiten Perikopencyklus vermehrt werden, Andere, man solle, zur Gewohnheit der ältesten Kirche zurückkehrend, das ganze Neue Testament

im Laufe eines Jahres in größeren Abschnitten vorlesen, **etwa** auch eine Synopse der Evangelien bilden. **Unrecht haben** aber auch jene, welche das Abweichen von den **Perikopen** und dem Inhalte des Tages in keinem Falle gestatten. Hält man sich an den Inhalt der Tage und Casualien, so wird im Laufe eines Jahres jede christliche Wahrheit von irgend einer Seite theils durch eine ganze Predigt, theils in Nebenpartien zur Darstellung kommen. Sofern dem Kirchenjahre Plan und Organismus zu Grunde liegt, werden auch die ihm entwachsenen Predigten nicht **plan**- und zusammenhangslos neben einander stehen. Das Verlangen aber, im Laufe eines oder mehrerer Jahre das ganze Christenthum in unter sich streng zusammenhängenden und organisch in einander greifenden Predigten vorzutragen, läßt sich, so man sich an die Perikopen hält, nur künstlich ausführen, ist durch die Katechese schon erfüllt, wird auch fortwährend für die ganze Gemeinde durch die Sonntagschristenlehre erfüllt, realisirt sich, so es nöthig ist, besser durch Katechismuspredigten, raubt der Predigt ihren casuellen Charakter und setzt ihren Zweck einseitig in das didactische Element.

Auch der Zweck der Predigt ist bereits entwickelt. Als die unmittelbarsten Hauptmomente treten hervor — Erhaltung, Reinigung, Vervollkommnung, Vollendung des im in Liebe thätigen Glauben bestehenden christlichen Gemeindelebens, besonders auch durch Pflanzung desselben in denen, in welchen es nie war, oder wieder mehr oder weniger abhanden kam, Vermittlung freudigen Genusses der Wahrheit, dem innern Drange gemäße Aeußerung des

Innern, Darstellung des Glaubens vor aller Welt, stetes Gegenwärtighaben Christi und der Kirche, als der Lehrenden, Anwendenden und Bezeugenden, kurz Erbauung, soweit Alles von der Predigt abhängt. Das Predigen ist Nachfolge Christi, der Apostel und alttestamentlichen Propheten, in gewissem Sinne Fortsetzung, doch Nachklang der urchristlichen Gaben der Rede, besonders der Prophetengabe 1 Cor. 14 und Lehrgabe, ein *ἐναγγελίζεσθαι*, *παρακαλεῖν*, *συμπαρακαλεῖσθαι*, *στηρίσσειν* Röm. 1, 11—15., *διδάσκειν*, laetificare 1 Joh. 1, 4. Mit Rücksicht auf den Inhalt des Tages, das gewählte Thema, die einzelnen Theile einer Predigt, die bestimmte Gemeinde, ihre Glieder, die Persönlichkeit des Predigers tritt bald dieses, bald jenes Moment des Zweckes besonders hervor. Aber auch der Zweck durchherrsche in voller Strenge und Fülle die ganze Predigt. Vom Zwecke, der idealen Wirkung der Predigt überhaupt und der einzelnen insbesondere ist die reale, erfahrungsmäßige sehr zu unterscheiden; die Homiletik hat darüber aufzuklären und beziehungsweise zu trösten.

Wer predigt der einzelnen Gemeinde? Der Bischof und der Pfarrer mit seinen etwaigen Gehilfen; aber auch Gastprediger und Missionen sind zu wünschen. Wer aber immer predige, die Persönlichkeit hat Schranken, Rechte, große Wirksamkeit. Sie hat Schranken, der Prediger ist nämlich gebunden an das Christenthum und die Bibel überhaupt, an den Inhalt des Tages und Casus, die Gemeinde, den Zweck und gewisse andere ausdrücklich oder durch Sitte festgesetzte Normen, aber auch an gewisse

in seiner Individualität und Stellung zur Gemeinde gelegene Grenzlinien. Ist dieß in vollem Maaße geschehen, so hat er das Recht, im Uebrigen seine Persönlichkeit frei walten zu lassen, so zu predigen, wie es seine Persönlichkeit, seine natürliche Begabung, seine Bildung überhaupt und seine theologische insbesondere, sein religiöses Leben, seine Erfahrungen, sein Alter, seine Stellung zur Gemeinde mit sich bringen. Ja, er soll dieß, denn insbesondere davon hängt die große Wirksamkeit der Persönlichkeit (S. 644), das Person-Werden der Wahrheit, das volle, lebendige und kräftige persönliche Entwickeln, Anwenden und Bezeugen ab.

In dem dargelegten Objecte, Inhalte, Zwecke und der Persönlichkeit des Predigers liegen die Grundpfeiler der Predigt und ihrer Theorie und Wissenschaft, und die Summe und Begründung aller homiletischen Regeln. Sind Object, Inhalt, Zweck, Persönlichkeit in Wahl des Textes und Themas, in Disposition, Ausführung, Diction, Action und Declamation in vollem Maaße und harmonischer, sich gegenseitig nicht beeinträchtigender, sondern unterstützender Weise wirksam; so ist die Predigt im allseitigen und wahren Sinne populär, für die Gemeinde als populus Dei ganz passend, und objectiv gelungen und fehlerfrei. Anders bestimmt sich der subjective, ethische Werth, und dießfalls steht eine Predigt desto höher, je mehr sie dem religiösen Leben und dem ächten Seelsorgereifer entwachsen ist. Eine Predigt, wie jede geistliche Function, kann ethisch keinen Werth haben, ja dem Geistlichen zum Gerichte ausschlagen, objectiv aber vollkommen seyn,

und umgekehrt. Der objective Werth läßt sich leicht bestimmen, aber den subjectiven entscheidet unfehlbar nur Gott. Richtet nicht! Der Prediger selbst muß im besten Falle sprechen: „Ich bin mir zwar nichts bewußt, aber darin bin ich nicht gerechtfertigt, sondern wer mich beurtheilet, das ist der Herr.“ Aber jedenfalls hängt sowohl der objective als ethische Werth weder vom Beifalle, noch von der Begeisterung beim Ausarbeiten und Vortragen, noch von der Zufriedenheit nach Abhaltung, noch vom Streben, nur Gott zu gefallen, (es kann heuchlerisch, vermeintlich, doch getrübt seyn) noch auch von dem die Predigt begleitenden oder nicht begleitenden Segen ab.

Die Form der Predigt ist wesentlich nicht die fragende, am wenigsten die heuristische, sondern nur die akroamatische. Die Predigt setzt ja die Katechese als vorzugsweise didactisch und Erkenntniß und Anerkenntniß pflanzend voraus und wendet sich vornehmlich an Herz und Willen; Niemand in aller Welt aber thut letzteres durch prüfende oder ablockende Fragen. Die Fragweise paßt als vertraulicher und minder würdevoll nicht zum Orte, der Feierlichkeit der Versammlung, der liturgischen Umgebung und dem gottesdienstlichen Charakter der Predigt, verletzte die Würde der Versammlung als einer Versammlung kirchlich Mündiger, löste die Thätigkeit für das Ganze in eine Beschäftigung zunächst mit Einzelnen auf, wäre wegen der größeren Zahl der Hörer für Viele unverständlich, schreckte durch Furcht vor ungenügenden Antworten ab, hemmte die freie und rasche Bewegung des Predigers, machte aus dem begeisterten Propheten, der er seyn soll,

einen kalten Lehrer Einzelner, wäre unnöthig, da die Erwachsenen einen zusammenhängenden Vortrag wohl zu fassen wenigstens im Stande seyn sollten, und neben der Predigt die Sonntagschristenlehre für die ganze Gemeinde ist, doch seyn soll. Etwas ganz Anderes sind rhetorische, im Stillen zu beantwortende Fragen, besonders Herzens- und Willensfragen, diese sind der Predigt wesentlich.

Die Predigt darf nicht abgelesen werden. Sie ist ja unter Anderm wesentlich lebendiges Product der freien Persönlichkeit, muß daher als unmittelbarer, freier, unwiderstehlich hervorbrechender Erguß der christlichen Begeisterung und Frömmigkeit erscheinen. Ohne diesen Schein der Unmittelbarkeit, dieses wahre Wiedergeborenwerden auf der Kanzel läßt sie kalt, wäre sie auch das größte Meisterwerk, drängt das Gefühl auf, sie sey künstlich, nicht in succum et sanguinem verwandelt, oder unter der Hand bereits alt geworden und um ihr eigentliches Leben gekommen, oder der Prediger sey träg, geistesschwach. Welcher Vater tritt, wenn er ermahnt, warnt, straft, tröstet, mit einem Papier vor seine Kinder? Das nach Inhalt und Form Fertige und von der Kirche Verordnete, z. B. Ritual, Meßbuch, muß der Liturg, wenn er es auch aus dem Gedächtniße sprechen könnte, ablesen, damit es als das erscheine, was es ist, als fertig, verordnet, gebunden, als Product der Kirche, nicht des Geistlichen; in der Predigt ist das Umgekehrte wesentlich. Die Predigt hat viel Casuelles, das abgelesene Papier macht sie fix und starr, zeigt, daß die Casualrede vor dem eigentlichen Eintritt des Casus ganz fertig ist. Das Ablesen stört auch

die Freiheit des Vortrages, besonders eine gute Action und Declamation, und Mienen und Geberden werden vielleicht vom Papiere verdeckt. Besonders aber fehlt der freie Blick auf die Zuhörer, die damit gegebene Wechselwirkung zwischen Prediger und Gemeinde überhaupt, die daraus fließende Lebendigkeit, wohl auch materielle Verbesserung der Predigt insbesondere. Verstohlenes und halbes Ablesen ist ohnehin ein unendlich widerliches Zwitterding zwischen Sollen und Wollen, und nicht Können und nicht Wollen. Gute Predigtconcipienten sind überhaupt nicht auch schon gute Kanzelredner. Freien Vortrag fordert auch die Kirche.

In den der Gemeinschaft entwachsenen Culttheilen verhält sich die Gemeinde, wenn sie sich ihrer Idee gemäß verhält, zunächst und vorzugsweise thätig, schaffend oder nachschaffend; Alles soll, obgleich längst fertig, jedesmal lebendig, wie durch eine neue Schöpfung, aus Aller Herzen ausströmen. In der Predigt aber, wie in den Sakramenten, verhält sie sich zunächst und vorzugsweise empfangend, Christus und die Kirche sprechen sie durch eine ihr gegenüber stehende Persönlichkeit an. Indeß ist sie doch auch in Bezug auf die Predigt thätig, da sie sich eine predigende Persönlichkeit aus ihrer Mitte heraus- und gegenüberstellte, wenn dieß nicht schon durch Christus und die Kirche geschehen wäre, da sie die Predigt post et secundum Christum et ecclesiam will, dem Prediger jeden Sonn- und Festtag ihre religiösen Bedürfnisse, gleichsam eine Frage zur Beantwortung vorlegt, den Prediger vor und während der Predigt begeistert, überhaupt zur Hervorbringung rechter Predigten mitwirkt, die Predigt in

sich aufnimmt und Früchte tragen läßt, und ihre einzelnen Glieder durch ihre Gegenwart und ihr ganzes Verhalten zum Gedeihen der Predigt wechselseitig wirksam sind.

Das Verhältniß der Predigt zum übrigen Cult liegt in unserer ganzen Abhandlung. In jedem einzelnen Gottesdienste aber hat die Predigt an ihrem Theile die rechte Feier und Wirksamkeit der andern Culttheile zu bewirken, indem sie überhaupt Sinn und Herz vom Irdischen zum Himmlischen zieht, die Erkenntniß, Anerkenntniß und die praktischen Folgen der christlichen Wahrheiten und der Thatsachen der Feste pflanzt, entwickelt und erneuert, den ganzen Cult durchleuchtet, anwendet, befruchtet. Der übrige Cult bedingt aber auch an seinem Theile die rechte Predigt und ihre Wirksamkeit, denn die der Predigt vorangehenden Gebete, Gesänge und Handlungen tragen das Ihrige bei, daß der Geistliche recht predigt und die Gemeinde recht hört, der nachfolgende Cult aber setzt das durch die Predigt Gepflanzte sogleich in Leben und Ausübung um. Nach der alten Kirche, dem Concil zu Trient, unserer Goetesdienstordnung und der Natur der Sache gehört die Predigt in die Messe nach Lesung der Epistel und des Evangeliums, ohne daß darum eine andere Stellung absolut unzuläßig wäre.

Der Katechet ist im Namen Christi, der Kirche und Gemeinde nicht für die Versammlung der Großgezogenen im Herrn, der kirchlich mündigen Brüder, sondern für die kirchlich Unmündigen, besonders die Jugend der Gemeinde, als eigentlicher Vater in Christo thätig, bereitet auf Predigt und gemeinschaftlichen Gottesdienst erst vor, hat den

in Liebe thätigen Glauben nicht, wie der Prediger, zunächst und vorzugsweise zu erhalten, zu reinigen und zu vervollkommnen, dem innern Drange der Gläubigen gemäß äußerlich darzustellen und den erbaulichen Genuß der Wahrheit zu vermitteln, sondern ohne Ausschluß dieser Momente Glauben und Leben zunächst und vorzugsweise an seinem Theile zu pflanzen, besonders Erkenntniß und Anerkenntniß der Religion und nach ihren Elementen, niedergelegt im Symbolum. Die Predigt wendet sich unter Voraussetzung der Katechese, ohne das Lehrhafte auszuschließen, vorherrschend an Herz und Willen als *παράκλησις*, *προφητεία*, und in fortlaufendem, ununterbrochenem, stetig sich steigerndem Vortrage. Die Katechese ist vorherrschend didactischer Natur, *διδασκαλία*, und dialogischer Form, religiöse Conversation gleichsam in häuslich vertraulichem Kreise. Die Predigt ist Theil des öffentlichen Gottesdienstes und wird in der Kirche, vor einer größeren Versammlung und in größerer Entfernung von den Zuhörern, die Katechese in der Regel vor einer kleineren Versammlung, an einem weniger würdevollen Orte und in der nächsten Nähe der Katechumenen gehalten und hat nur in geringem Grade gottesdienstlichen Charakter und gottesdienstliche Umgebung. Die Katechese legt bei Lösung ihrer Hauptaufgabe vom Kirchenregimente vorgeschriebene Bücher, biblische Geschichte und Katechismus, zu Grunde, welche sie fortlaufend erklärt, anwendet, überhaupt lebendig macht und für das ganze Leben als religiöse Hauptsubstanz in Gedächtniß und den ganzen Menschen einsenkt; die Predigt hält sich an den Inhalt des

Tages und Falles, besonders die Perikopen und gibt keine unter sich so eng zusammenhängende und in einander greifende Vorträge. Am meisten nähert sich die Sonntagschristenlehre, besonders wenn ihr die ganze Gemeinde anwohnt, der Predigt. Die eigentliche Missionspredigt aber steht der Predigt vor versammelter Gemeinde noch ferner, hat erst für die katechetische Thätigkeit zu gewinnen. Die Seelsorge hat an den Einzelnen und einzelnen Gruppen der Gemeinde, den religiös-sittlich Gesunden und Kranken, den Kirchenzweck nach den individuellen Bedürfnissen und der individuellen Empfänglichkeit zu verwirklichen, insbesondere auch für Gottesdienst und Predigt vorzubereiten, wieder zu gewinnen, Gottesdienst und Predigt zu ersetzen und die von diesen und der Katechese übrig gelassenen Bedürfnisse zu befriedigen.

Die Factoren, welche vor, mit und nach dem Prediger für Realisirung des Predigtzweckes und das Gedeihen der einzelnen Predigten wirken, sind, um sie nur anzudeuten, die Factoren des Guten überhaupt, z. B. das Wirken des heiligen Geistes in Prediger und Gemeinde, die Sakramente, der ganze Cult, Katechese und Seelsorge, das Wirken der früheren Hirten der Kirche und Gemeinde, das Wirken der gegenwärtigen Hirten der ganzen Kirche, des Kirchenregimentes, das Gebet der Kirche, die kirchliche Gemeinschaft und Sitte, die Familie und Hausandacht, Gottes Offenbarung in der Natur, den Schicksalen der Einzelnen, ganzer Gemeinden und Staaten, und auch das Böse verbraucht Gottes Macht, Weisheit und Gnade zum Guten. Neben diesen und ähnlichen Momenten bist

du mit deinem Predigen, wenn du auch Alles gethan hast, ein unnützer Knecht, dessen Gott, menschlich angesehen, gar nicht bedarf. Aber auch welche Freudigkeit und Zuversicht liegt in dem Bewußtsein, Mitarbeiter solcher und so vieler Arbeiter am Gebäude Gottes zu seyn! — Hier wird auch der Gegensatz leicht erkannt, die Summe der bösen Factoren, welche das Gedeihen der Predigt in der Gemeinde und ihren Gliedern hemmen und vernichten.

Die Voraussetzungen einer gedeihlichen Verwaltung des Predigtamtes auf Seiten des Geistlichen sind, um sie nur zu nennen, natürlicher geistiger und leiblicher Beruf, kirchliche Berufung, gründliche und umfassende theologische und allgemein menschliche Bildung und lebenslängliches Fortschreiten in derselben, inniges religiöses Leben, wenigstens das angestrengteste Ringen nach demselben, frommer priesterlicher Wandel, Gebet überhaupt und Breviergebet insbesondere, fortwährende Meditation, Kirchlichkeit, Seelsorgereifer, Seelsorgerweisheit, Kenntniß der Gemeinde, Welt und Zeit, Erwägen der Factoren des Guten und Bösen, Vertrauen und Liebe der Gemeinde, längeres Verweilen bei derselben. Die einen sind mehr, die andern weniger unbedingt und allseitig nothwendig.

An einem andern Orte (Quartalschrift, Jahrg. 1843, S. 297 ff.) suchte ich falsche protestantische Auffassungen der katholischen Predigt in ihre Grenzen zurückzuweisen und das unterschiedliche Wesen der katholischen und protestantischen aufzuhellen.

Graf.

II.

Recensionen.

Irland's Zustände alter und neuer Zeit. Von Daniel O'Connell, Parlamentsmitglied. Aus dem Englischen von Dr. E. Willmann. Erster Band, 1te und 2te Abthlg. Regensburg, 1843. b. Manz. XVIII u. 364 S.

Um den Lesern der Quartalschrift so schnell als möglich über das merkwürdige Buch O'Connell's zu referiren, glaubte ich es schon vor seiner Beendigung zur Sprache bringen zu dürfen und zu müßen.

Dasselbe soll hauptsächlich eine Denkschrift an die Königin Viktoria seyn, der es dedicirt ist, und die der Verfasser im Verlaufe wiederholt anredet. Seine Absicht aber ist, der Königin dadurch zu zeigen, „wie Vieles die Iren unter englischem Despotismus gelitten hätten; auf daß sie die geheimen Quellen der Unzufriedenheit in Irland erkenne und mit den ausgezeichneten Tugenden bekannt werde, welche die Iren zu jeder Zeit und unter allen Um-

ständen an den Tag gelegt haben; und vor Allem, daß sie genaue Kenntniß erlange von den Konfiskationen, der Plünderung, der Räuberei, dem Verrathe, der Verletzung öffentlicher Treue und heiliger Verträge, den großen häufigen Blutbädern, planmäßig angelegten Mordscenen und wohlvorbereiteten Niedermetzelungen, mit denen die englische Regierung das irische Volk tyrannisirte." Zugleich will er darthun (S. 50), daß neben der englischen Regierung auch das englische Volk die Schuld aller dieser Gräuel trage, denn „wäre das Volk," sagt er, „nicht von einer ebenso gewaltthätigen als ungerechten Bigotterie einerseits, und einem heftigen Nationalhasse andererseits gegen die Irländer eingenommen gewesen, so hätte die Regierung ihre Unbilden und Unterdrückungen nicht so leicht fortsetzen können." Dieses schreckliche Gemälde aber hält O'Connell der Königin und der Welt vor, weil „einerseits die bösen Neigungen des englischen Volkes, welche der Regierung die Macht zur Unterdrückung der Iren verliehen, noch fortdauern, wenig geschwächt und noch weniger besänftigt" (S. 50.), andererseits aber er der „vollen Ueberzeugung" ist, es sey „die Bestimmung der Königin, durch Rechtsgleichheit mit ihren andern Unterthanen, ihrem treuen, braven, lang unterdrückten, aber großherzigen Volke von Irland endlich Gerechtigkeit wiederfahren zu lassen." S. 18.

Um seinen Zweck zu erreichen, beschreibt O'Connell zuerst in gedrängtester Uebersicht die zahllosen und schrecklichen Mißhandlungen, welche Irland von jeher durch England erfuhr. Dieses Résumé der irischen Geschichte nun,

der eigentliche Kern der ganzen Schrift, ist in 9 kleine Kapitel abgetheilt, welche die Geschichte Irland's seit seiner Unterjochung im zwölften Jahrhundert bis auf den heutigen Zustand beschreiben. Diese 9 Perioden oder Epochen, welche O'Connell unterscheidet, sind folgende:

1) von Irland's Eroberung durch Heinrich II bis auf Jakob I oder von 1172—1612;
2) unter Jakob I, von 1612—1625;
3) unter seinem Sohne Carl I und unter Cromwell, von 1625—1660;
4) unter Carl II, Jakob II und Wilhelm III, von 1660—1692;
5) von da bis 1778, oder die Zeiten des blutigen Strafgesetzbuches;
6) von 1778 bis 1800 oder von der ersten Erleichterung Irlands bis zur Union.
7) Das „unglücksschwangere, ewig verfluchte" Jahr 1800 sammt der Union Irland's mit England und Verschmelzung der beiden Parlamente in eines;
8) die unglücklichen 29 Jahre von da bis zur Emancipation 1829, und endlich
9) die auch seither noch fortgehenden Bedrückungen Irland's.

Alle diese Kapitel aber haben zum beständigen Refraine den einen Satz: „Kein Volk auf Erden ist jemals mit solcher Grausamkeit behandelt worden, als die Iren", und es ist dieß das Thema, das sich durchs ganze Buch durchzieht, und dem Herzen der Königin durch wiederholte Anreden an die „erlauchte Frau" recht nahe gelegt werden soll.

O'Connell weiß, daß die Großen dieser Erde nicht gern große Bücher lesen, darum hat er den Kern seiner Schrift mit kräftiger Beredsamkeit auf 3 Bogen zusammengepreßt, deren Schluß dahin lautet: „Die Union Irland's mit England ist eine lebendige Lüge", darum ist in nichts Heil, als „in ihrem Widerrufe, dem Repeal".

Alles Uebrige ist dann nur Commentar zu der kurzen eigentlichen Denkschrift, dazu bestimmt, die vorausgehenden Behauptungen und Uebersichten durch das Detail und urkundlich zu belegen. Fast ausschließlich läßt hiebei O'Connell protestantische Geschichtsschreiber sprechen, damit eben aus dem Munde der Feinde Irland's das Unglück der Iren und die Grausamkeit und Ungerechtigkeit der Engländer zweifellos vernommen werde.

Es ist keine Redefloskel, wenn O'Connell wiederholt sagt, daß im Vergleiche zu den Engländern die Türken und die ägyptischen Plagen eine Kleinigkeit gewesen seyen, daß Nero sanft und die spanische Inquisition milde war im Verhältniß zu Elisabeth, Jakob I und den englischen Gesetzen; er weist dieß vielmehr aufs Schlagendste nach, und wem irgend hierüber noch ein Zweifel gewesen wäre, dem müßen ihn die vielen Auszüge aus Urkunden bei O'Connell benehmen. Daß seine Sprache hiebei streng und strafend wird, kann Niemanden wundern, so wenig als es uns befremden kann, daß wir in der Anlage und Durchführung durchweg den Patrioten, nicht den gelehrten Historiographen bemerken. Sein Buch ist für England sicher ein schwerer Schlag und eine empfindliche Anklage in den Augen aller gerechtigkeitsliebenden Welt, für

die Wagschale Irland's dagegen ein starkes Gewicht, welches sicherlich beitragen wird den Zweck zu verwirklichen, dem der große „Befreier" seines Vaterlandes sein ganzes Leben geweiht hat. Ich hoffe und glaube, daß der 68jährige Greis noch das Ziel seiner Wünsche erfüllt sieht, und im getrennten Parlamente zu Dublin den ersten Vivatruf der Königin Viktoria ausbringt, der er sicherlich treuer dient, als die Gesammtzahl der englischen Minister mit ihren bald drohenden, bald verzwickten Reden und Rathschlägen.

Je kürzer die den Kern des Buchs bildende historische Uebersicht ist, desto ausführlicher beschäftigt sich der nachfolgende Commentar mit einer urkundenmäßigen Darlegung der Mißhandlungen Irland's, und in den beiden vorliegenden Abtheilungen, die zusammen den ersten Band bilden, hat O'Connell von den 9 Epochen der irischen Unglücks-Geschichte nicht mehr als die drei ersten beschrieben, so daß für die sechs weitern die Belege und Nachweisungen noch rückständig sind. So bald sie aber im englischen Original erscheinen, wird auch schnellstens ihre deutsche Uebersetzung, nach der Zusicherung der Verlagshandlung, geliefert werden.

Den meisten Stoff gaben dem patriotischen Schriftsteller in den beiden vorliegenden Abtheilungen die Regierungen Elisabeth's (1558—1603), Jakob's I (1603—1625) und Cromwell's (1649—1658), denen O'Connell hier ein Denkmal gesetzt hat, welches hundert lobhudelnde Bewunderer der jungfräulichen Königin, des gelehrten Fürsten und des frommen, Psalmen singenden Protektors nicht mehr auszulöschen im Stande sind.

Was z. B. Elisabeth nicht durch Waffengewalt in Irland vertilgen konnte, das wußte die Landesmutter durch Hunger zu Grunde zu richten, indem sie Jahr für Jahr die Erndten zerstören, das Vieh wegtreiben, die Getreidevorräthe in Irland vernichten ließ, — ohne Zweifel zur „Ehre Gottes", wie die zwinglischen Zürcher kurz vorher, im Jahre 1530, die kleinen katholischen Kantone, die Urheber der Schweizerfreiheit, zur Ehre Gottes verhungern lassen wollten. Der englische Dichter Spencer († 1598), Secretär des Lordstatthalters Grey von Irland, berüchtigten Andenkens, hatte diesen neronischen Verhungerungsplan ausgedacht, und seine Vorschläge kamen so gut zur Ausführung, daß nicht blos Leichname ausgescharrt und verzehrt wurden, daß vielmehr sogar Kinder die Eingeweide ihrer gestorbenen Mutter aßen, nachdem sie mehrere Tage von ihrem Fleische gelebt und es an einem glimmenden Feuer geröstet hatten. S. 111. Das Heer der Königin aber trieb in der Grafschaft Munster große Haufen von Männern, Weibern und Kindern in Burgen und andere Häuser zusammen und steckte sie alsdann in Brand. Machte Einer den Versuch, den Flammen zu entrinnen, so ward er von den wachehaltenden Soldaten niedergeschossen oder zusammengehauen. Diese Scheusale von Menschen machten sich ein Vergnügen daraus, Säuglinge an die Spitze ihrer Spieße zu stecken und sie in ihrem Todeskampfe herumzuschwingen, sich damit entschuldigend: sie würden, wenn sie am Leben blieben, doch nur papistische Rebellen werden. Viele Weiber fand man an Bäumen aufgehängt und ihre Kinder, mit den Haaren der Mut-

ter erdrosselt, an ihren Brüsten. S. 112. Die vielen Ermordungen katholischer Bischöfe und Priester aber, um ihres Glaubens willen getödtet, werden S. 136 u. f. und S. 149. aufgezählt.

Alle diese Gräuel aber sind von englischen Historikern, Morrisson, Hollinshed, Curry u. A. nicht durch irische Papisten bezeugt.

Und diese unter Elisabeth so unmenschlich mißhandelten Irländer waren gutmüthig genug, nach wenigen Jahren den unter der katholischen Maria verfolgten protestantischen Engländern Zufluchtsstätten auf ihrer Insel zu gewähren S. 141 ff.

Als aber Jakob (I) von Schottland auch den englischen Thron bestieg 1603, dieser im bigottesten Calvinismus erzogene Sohn der unglücklichen Maria Stuart, wurden die Iren für jene Güte durch neue Güterconfiscationen belohnt, und die alten Familien unter Anführung der lächerlichsten Scheingründe ihrer Ländereien beraubt. Wollte sich dennoch kein annehmlicher titulus finden, so mußte die Folter falsches Zeugniß erpressen S. 171, unpartheiische Geschworne aber wurden vor die Sternkammer als Hochverräther geschleppt, um Tausende von Pfunden gestraft, auch eingekerkert, und nach schmählichem Gefängniß mit durchstochenen Zungen u. d. gl. entlassen, weil sie die Gerechtigkeit nicht zu Gunsten des königlichen Räubers beugen wollten. S. 172 ff. Jakob's offen ausgesprochene Maxime war: „Colonisirt Irland durch Puritaner und rottet die Papisten aus — dann mögt ihr den Frieden herstellen.“ S. 289.

Die ganze zweite Abtheilung des Buchs, mit 164 Seiten, beschreibt die Gewaltthaten und Ungerechtigkeiten, welche unter Carl I und seinem Mörder Cromwell gegen die Iren verübt worden sind. Carl, von seinen Engländern bedrängt, findet Hülfe, Militär und Geld, beides in unverhoffter Menge bei den Iren, und verspricht dagegen Duldung der katholischen Religion und die Einstellung der Güterconfiskationen. Aber gegen erstere protestirten in einer besonderen Denkschrift die anglikanischen Bischöfe Irlands, ihren durch Gelehrsamkeit wie durch Intoleranz berühmten Erzbischof Usher an der Spitze (S. 202 f.), und als Carl durch die Iren vorderhand seinen Thron gerettet hatte, erstattete er ungesäumt seinen Dank durch den schnödesten Wortbruch und setzte mit Energie die Räubereien seines Vaters durch den Statthalter Strafford fort, der in seinen hinterlassenen Staatspapieren all dieß, so wie seine und seines Königs Perfidien selbst umständlich erzählt, und sich rühmt, durch Bestechung der Richter (sie erhielten von jedem confiscirten Pfund vier Schillinge) die Güterconfiscation so leicht und formell rechtlich gemacht zu haben. Auch unter Carl I wurden die katholischen Priester, weil sie Gottesdienst hielten, hingerichtet, namentlich in den spätern Jahren seiner Regierung. S. 226.

Noch grausamer als der König war das damalige Parlament, dessen zugestandene Absicht die völlige Ausrottung aller katholischen Einwohner Irland's gewesen ist. Nicht blos die reinen Iren, sagt D. Warner (protest. Geistlicher), sondern auch alle altenglischen Familien in Irland, welche römische Katholiken waren, sollten vertilgt werden.

S. 230. In der That war man, während des muthwillig und absichtlich herbeigeführten Aufstands der Iren im besten Zuge, dieß menschenfreundliche Projekt zu verwirklichen, und O'Connell weiß eine ungeheure Reihe Mordscenen aus dieser Zeit zu erzählen S. 235—278, während er andererseits nachweist S. 256 f., daß bedrohte Protestanten von katholischen Priestern, namentlich dem Jesuiten P. James Saul beschützt und gerettet wurden. Vgl. auch S. 308 ff.

Von Carl I geht O'Connell S. 279 zu dem „Oberteufel" (Cromwell) über, „der seine Hände in das Blut seines Monarchen tauchte und noch rauchend von diesem Verbrechen nach Irland kam, um durch ein grausames Verfahren gegen die Iren sich in England Popularität zu verschaffen." Seiner würdig begann er auch da mit Mord und Treubruch, und ließ zu Drogheda, dessen Besatzung sich auf Bedingungen hin ergeben hatte, nicht blos perfid die Garnison, sondern auch Kinder und Weiber, Säuglinge und Greise mit der schauderhaftesten Kaltblütigkeit, 5 Tage lang nach Uebergabe der Stadt, grausam ermorden. Tief ergriffen vom Elend seines Vaterlandes ruft hier O'Connell aus: „O England! England! Mit welch' blutigen Buchstaben hast du deine grausame Herrschaft über Irland geschrieben! Wahr ist es, die Garnison verdiente ihr Schicksal, denn sie traute einem englischen Versprechen, das Irländern gegeben worden war." S. 285. Cromwell aber berichtete an den Sprecher des Unterhauses: „Sire! Es hat Gott gefallen, unsere Bemühungen bei Drogheda zu segnen," S. 286, und mit Recht sagt O'Connell, daß

ihm die Haut schaudere bei solcher Heuchelei und Gotteslästerung. Das englische Parlament fühlte jedoch anders, und verordnete 1649 Dankgebete für das Blutbad von Drogheda, Cromwell aber und seine „biblischen Fanatiker" hatten es schon ums Jahr 1653 so weit gebracht, daß man in Irland dreißig Meilen reisen konnte, ohne ein lebendiges Geschöpf zu sehen S. 291.

Einen schneidenden Gegensatz zu dem Benehmen der Engländer bildet der wahrhaft christliche Edelmuth der Iren, die sich zur strengsten Aufgabe gemacht hatten, wo möglich kein Blut zu vergießen und die auch nicht durch die ausgesuchteste Grausamkeit ihrer Gegner zu grausamer Wiedervergeltung gestachelt werden konnten. Mit lauter Freude erzählt O'Connell diese Trefflichkeit seines geliebten Volkes in ausführlicher und aktenmäßiger Darstellung von S. 292 bis 325, und weiß dadurch die frappantesten Gegensätze ohne alle Mühe zu bewirken.

Daran schließt er weiter S. 326 ff. das Referat über die durch Cromwell befohlne Deportirung vieler tausend Irländer, besonders der männlichen und weiblichen Jugend, um dadurch das Aussterben der Nation zu bewirken, und mit der irischen Erde die Cromwell'schen Soldaten zu belohnen. Um zugleich die katholische Kirche zu vernichten, wurde ein Preis auf den Kopf eines jeden Priesters gesetzt, und verordnet, jeder derselben solle gehenkt, und wenn er halbtodt, abgenommen und geviertheilt, der Bauch aufgerissen und die Eingeweide verbrannt werden. 1652.

Den Schluß des ersten Bandes endlich bildet ein Verzeichniß von Priestern und hochgestellten Katholiken, Män-

nern und Frauen, welche unter Cromwell hingerichtet worden sind, S. 346 ff.; obgleich aber O'Connell in diesem ersten Bande mehrere hundert Belege englisch=protestantischer Grausamkeit gegen das katholische Irland zusammengestellt hat, so versichert er dennoch wiederholt und ausdrücklich, daß die erzählten Fakta nicht der zehnte Theil derer sind, welche die Geschichte aufgezeichnet hat, geschweige der viel mehreren, die wirklich verübt wurden, ohne je aufgeschrieben zu werden. Viele der mitgetheilten Begebniße kannten wir schon früher aus Lingard, aber weit mehrere werden wohl den meisten Deutschen unbekannt seyn, und konnten nur aus sonst weniger bei uns bekannten englischen Schriften, Parlamentsakten, Staatspapieren, Flugschriften u. d. gl. erhoben werden.

Endlich will ich nicht bergen, daß O'Connell's strenge Kritik über Hume mich in der Seele erfreut hat. Von dem sich spreizenden Scharfsinn dieser modernen Heiden geblendet, haben Viele seine historischen Verdienste bei weitem überschätzt, O'Connell aber nennt ihn in Wahrheit S. 203 einen „groben Geschichtsfälscher" und sagt von ihm S. 295, seine Geschichte sey aus Unwahrheiten zusammengesetzt und von allen Historikern sey ihm am allerwenigsten zu trauen, es sey aber diese seine Unwahrhaftigkeit um so verdammlicher, als ihm gerade über die Geschichte Irland's vor Beendigung seines ganzen Werkes Dokumente vorgelegt worden seyen, wodurch er sich von der Unrichtigkeit seiner früheren Angaben überzeugen mußte, ohne daß er sie jedoch zu widerrufen geneigt gewesen wäre. Wie Viele diesseits und jenseits des Canals, so hat auch

er das calumniare audacter glücklich — und beständig zum Schaden der katholischen Kirche geübt.

Hefele.

---

1. Grundriß der katholischen Moral von Dr. Heinrich Klee ordtl. Professor der Theologie zu München. Nach dessen Tod herausgegeben von Heinrich Himioben Subregens des bischöfl. Seminars zu Mainz. Mainz, bei Kirchheim, Schott und Thielmann 1843.

2. Christliche Ethik von Dr. G. C. A. Harleß. Zweiter unveränderter Abdruck. Stuttgart. Verlag von Sam. Gottlob Liesching 1842.

1) Der selige Klee wollte eine katholische Moral bearbeiten, sein früher Tod ließ jedoch den Plan nicht zur Ausführung kommen. Auf den Wunsch mehrerer seiner Schüler hat es der Subregens Himioben unternommen, die Collegienhefte über Moral, wie sie Klee a. 1837 in Bonn gelesen hatte, in Druck zu geben. „Der Herausgeber hat sich gewissenhaft an das in seinen eigenen Heften und sonstigen Papieren Vorliegende gehalten, ohne irgend eine andere Zuthat, als welche etwa Behufs der nöthigsten stylistischen Verbindungen und Abrundungen nicht umgangen werden konnten." H. Himioben können wir für die Herausgabe des Grundrißes nur Dank sagen, denn hat es schon einen Werth, eine neue Schrift von einem Manne

zu erhalten, der in der theologischen Welt einen Namen hat, so ist dieses um so mehr der Fall, wenn diese Schrift zugleich von großem Gehalte ist. Dieses aber müssen wir von vorliegendem Grundriß der Moral behaupten. Die Art und Weise, wie die Moral von dem Verfasser behandelt wurde, verdient alle Anerkennung. Der Dogmatik ähnlich, wollte er die Moral auf positivem Wege nicht nur aus der hlgen Schrift, sondern auch aus den Quellen der katholischen Ueberlieferung construiren „die Quellen der Ethik, sind dieselben, woraus die Dogmatik schöpft.“ Dieses ist unseres Erachtens auch der richtige Weg, für die Behandlung der Moral. Wenn ein Lehrsatz in der Dogmatik nur dann für den Katholiken eine bindende Auctorität hat, wenn er von der Kirche sanktionirt ist, und deßwegen diese Nachweisung nie unterlassen wird, warum sollte in der Moral so Vieles dem subjektiven Ermessen und Urtheil überlassen bleiben, da doch die Kirche auch für das moralische Leben ihre Entscheidungen gegeben und ihre Grundsätze aufgestellt hat? Der Moralist wie der Dogmatiker muß vom Objektiven ausgehen, dieses entwickeln, das Mangelhafte, wie es am Empirischen klebt abstreifen, das Vereinzelte, zu einem großen, schön gegliederten Organismus verbinden. Diesem geradezu entgegengesetzt ist jenes Verfahren, welches blos aus sich selbst schöpft, wenn es auch in den Resultaten mit jenem zusammentrifft. Nach jenem Verfahren ist die Moral eine positive Wissenschaft, hienach eine, wenn auch vom christlichen Geist durchdrungene Psychologie. Daß es aber nicht genüge, blos auf die hlge Schrift zurückzugehen und die Ethik blos auf die-

ser Grundlage zu erbauen ist dem Katholiken ohnehin klar. Denn die Kirche hat ihm auch in dieser Beziehung nicht umsonst ein 18hundertjähriges Bestehen. Wäre es dem seligen Verfasser vergönnt gewesen, so würden wir von ihm ohne Zweifel eine durchaus positive Bearbeitung der Moral erhalten haben, in dem Grundriß weist wenigstens Alles darauf hin, nur ist es mehr angedeutet, als eigentlich durchgeführt. Die betreffenden Materien sind nämlich nur ganz kurz und bündig behandelt, dabei aber sind die Begriffsbestimmungen so präcis und scharf, daß hierin ein großer Vorzug des Buches liegt. Ein Beispiel mag es darthun. In dem Abschnitte, in welchem von der Verehrung Gottes die Rede ist, heißt es: „die Verehrung Gottes ist das freie und feierliche Bekenntniß der absoluten Vollkommenheit und Herrschaft Gottes. Die Nothwendigkeit der Verehrung Gottes ergibt sich aus dem Begriffe und der Bestimmung der Creatur — näher des Menschen — welche wie von Gott, so auch für Gott geschaffen ist. Daß diese Verehrung eine innerliche, geistige sein muß, erhellt daraus, daß nur eine solche Gott als dem absoluten und dem Menschen als dem relativen Geiste ziemt (Joh. 4, 23.). Aber auch äußerlich muß die Verehrung sein, weil der ganze Mensch zur Gottesverehrung verpflichtet und der Mensch nicht blos Geist, sondern auch Natur ist, weil das Aeußerliche dem Innerlichen als Organ und Symbol zu dienen hat, Alles von Gott und für Gott ist und dieses Verhältniß in Allem auszusprechen ist.“ In dieser gedrängten, aber geistreichen Auffassung ist der ganze Grundriß

gehalten, so heißt es ganz kurz: in dem Effekte, nicht im Affekte muß sich die Liebe offenbaren 2c. 2c.

Der Grundriß hat übrigens auch seine Mängel. Der größte scheint uns der zu sein, daß in ihm das Werden des Guten und Bösen nicht dargestellt ist, ein Punkt, der von Hirscher in seiner Moral so meisterhaft behandelt wurde. Von der Rechtfertigung, dem allmähligen Versinken in das Böse oder dem Emporarbeiten aus demselben ist hier keine Rede, sondern die ganze Moral zerfällt ihm in 2 Theile in die allgemeine und in die specielle Ethik. Im 1ten wird gehandelt vom freien Willen 4—10 vom göttlichen Willen (Gesetz und Rath) 11—18 Endzweck 19, Gewissen 21 Moralität (das Gute und Böse) 24—36. Die specielle Ethik zerfällt in 2 Theile I. Pflichtenlehre 1. Pflichten gegen Gott. a. Von den theol. Tugenden, b. von der Verehrung Gottes 38—71. 2. Pflichten gegen uns selbst, a. Selbstkenntniß, b. Selbstliebe. 71—98. 3. Pflichten gegen den Nächsten, a. Grundpflichten, b. specielle Pflichten, c. Pflichten in besondern socialen Verhältnißen, d. Pflichten in größeren socialen Verhältnissen 98—154. II. Mittellehre, 1. Sakramente 155—170. 2. Natürliche Mittel (Betrachtung, Gebet, Uebung 171—175).

Im Einzelnen finden sich auch einige Unrichtigkeiten, so unterscheidet der Verfasser an der Freiheit den Anfang und die Vollendung und behauptet „nur im Stadium der Anfänglichkeit und bevor die Entwicklung stattgefunden, ist die Freiheit der Sünde und Versuchung fähig, es gehört aber diese Anfänglichkeit nicht zum Wesen der Freiheit,

sonst wäre der Fortschritt über den Anfang hinaus der Uebergang zur Unfreiheit." Daß der Mensch sündigen und versucht werden kann, dieses gehört zum Wesen der Freiheit, denn auch auf der höchsten Stufe der Entwicklung muß ihm die Möglichkeit des Sündigens bleiben und der Fortschritt, durch welchen er die Fähigkeit zum Sündigen verloren hat, ist geradezu der Uebergang zur Unfreiheit. Zur Natur des freien Willens gehört das Wahlvermögen, aber diese Bestimmung darf nicht für den vollen und ganzen Begriff der Freiheit genommen werden, sondern voluntas libera tanto erit liberior, quanto divinae misericordiae gratiaeque subjectior, wie Augustin sagt. Ebenso ist es falsch, wenn es S. 39 heißt: „der Glaube unterscheidet sich vom Wissen durch seine Mittelbarkeit, er ist kein Erkennen durch unmittelbare sinnliche oder intellektuelle Anschauung seines Objekts", da ja der Glaube gerade ein unmittelbares Wissen ist. Endlich glauben wir, daß die geheime Schadloshaltung zu günstig beurtheilt ist.

2) In dem Gebiete der Ethik haben sich die Nachfolger der Reformatoren selten versucht. Ihrer Lehre von der Unfreiheit des Willens und der äußerlichen Rechtfertigung war es auch ganz entsprechend, wenn sie sich von diesem Felde abwandten. Es erregt daher um so mehr das Intresse eine christliche Ethik von einem Protestanten zu erhalten, „der seiner Kirche mit Liebe zugethan ist." Kaum läßt sich das Bedenken unterdrücken, ob jene Dogmatik und eine christliche Ethik sich mit einander vertragen können, da auch nach des Verfassers Ansicht die christliche

Ethik auf der Dogmatik ruht. Die christliche Ethik zerfällt ihm in 3 Theile: in das Heilsgut, als der objektiven Basis des christlichen Lebens, in den Heilsbesitz, als dem subjektiven Dasein des Heilsguts, und endlich in die Heilsbewahrung, als der konkreten Erscheinung und dem bleibenden Ziele der in der Einheit mit dem Heilsgute sich bewegenden Lebensentwicklung.

Der 1te Theil enthält a) das Menschenleben und seine Lebensnormen vor und außer der Erscheinung Christi im Fleisch und b) die Erscheinung des Evangeliums in der Geschichte des Menschengeschlechts. Die 1ste Abtheilung zerfällt wieder in 2 Unterabtheilungen, die von der Naturgestalt des menschlichen Lebens und dem Leben unter dem Gesetze handeln.

Bleiben wir vorerst bei der Beschreibung der Naturgestalt des menschlichen Lebens stehen, so ist hier die Rede vom Gewissen, der Ohnmacht desselben gegenüber dem durch selbstische Neigung gebundenen Willen und der Verdunklung des Bewußtseins um das Gewissen. Hier zeigt es sich alsbald, in wie weit der Verfasser ein treuer Anhänger der Reformatoren ist und in wie weit er überhaupt eine christliche Ethik schreiben kann. Ist nämlich die Freiheit durch die Sünde ganz und gar zerstört, ist der Mensch wie ein Klotz oder Stein geworden, so ist die Beschreibung des sittlichen Lebens unmöglich, ist aber die Lehre von der Freiheit anders lautend, dann steht es um die Orthodoxie des Verfassers mißlich. Der Wille ist nach ihm durch eine entgegenstehende Neigung gebunden. Diese Gebundenheit ist aber nur eine relative Unfreiheit, denn das Böse kann er

frei thun, nicht aber das Gute. Da aber hiemit die libertas contradictionis aufgehoben ist, so ist es offenbar bloßer Schein, wenn man sagt, er könne das Böse frei thun; denn will Jemand überhaupt seine Thätigkeit äußern und kann er nichts Gutes thun, so muß er nothwendig das Böse thun. Doch von einem servum arbitrium will der Verfasser nichts wissen, „sondern die Freiheit bleibt ihm nach wie vor, ja gerade in der Gebundenheit an die eigene Neigung ist der Wille frei und es läßt sich kein freies Wollen denken, welches ohne oder wider den eigenen Trieb, die eigene Neigung, das eigene Begehren wäre.“ Da nun vermöge der Folgen des Sündenfalls die Menschen allein zum Bösen eine Neigung hatten, so würde daraus folgen, daß ihre Gesetzeswerke nicht durch den freien Willen vollbracht sind und doch sind es Tugenden (Tugend ist aber die wirkliche Tüchtigkeit, sich dem Gesetz gemäß zu verhalten S. 59). Man ist nicht berechtigt, sie Laster, wenn auch immerhin glänzende zu nennen. Die Gesetzeswerke sind gut und ihre bleibende Uebung ist gut S. 60. Hiemit kommen wir zu der 2ten Unterabtheilung, die vom Leben unter dem Gesetz spricht. Würde es der Raum gestatten, so hätten wir gerne die Naturgestalt des menschlichen Lebens näher beleuchtet und sowohl die Heterodoxie des Verfassers seiner Kirche gegenüber, als auch die sich oft widersprechenden und falschen Ansichten nachgewiesen. Das Leben unter dem Gesetz, das Dasein, Wesen und die Bedeutung des Gesetzes sind ganz nach katholischer Lehre aufgefaßt, wie dieses schon aus obigem erhellt. „Unter dem Gesetz kehrt der Zustand der natürlichen Entwicklung,

nur in gesteigerter und klarer gestalteter Weise wieder, das Ziel bleibt unerreicht; statt Befriedigung zu finden, füllt nur der Angstruf nach Befreiung die kämpfende Seele und das Gesetz weit entfernt Ende der Wege Gottes zu sein, erweist sich nur als die gottgesetzte Vorbereitung auf eine göttliche Lösung des vom Menschen nicht zu tilgenden Zwiespalts." Diese Lösung geschah durch das Evangelium, die Wirkung des Evangeliums auf das menschliche Bewußtsein ist der evangelische Glaube, die evangelische Liebe und Hoffnung. In der Verheißung wird der göttliche Thatbestand der Versöhnung und Rechtfertigung dem menschlichen Bewußtsein gegenständlich und die einzig denkbare Aneignung der Verheißung ist der Glaube (p. 69.). Man sollte glauben in dieser Grundlehre der Reformatoren spreche der Verfasser in vollem Einverständniß mit ihnen und er thut es auch in den Worten: der Glauben allein rechtfertigt. Doch es ist nur eine Täuschung, denn „so wenig die Liebe, so wenig ist die Hoffnung etwas zum Glauben hinzukommendes. „Ἡ πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη Gal. 5, 6 ist der Charakterzug des wahren Glaubens." So klar und bestimmt gibt der Jünger die theure Errungenschaft seiner Väter preis. „Unsere Pabisten und Sophisten, sagt Luther, haben dergleichen auch geleret, als nemlich, das man solt an Christum glauben und das der Glaube die Grundfeste were der seligkeit. Aber doch künde derselbige glaube niemand gerecht machen, Es were denn fides formata, Das ist, er hatte seine rechte gestalt von der Liebe zuvor empfangen. Dieses ist denn nicht die

Wahrheit, sondern ein eitler Schein und falsche triegliche teuscherei des Evangelii."

Hiemit ist die objektive Basis des christlichen Lebens gegeben, jetzt handelt es sich um den Heilsbesitz. Dieser 2te Theil zerfällt in 3 Abtheilungen. 1) Der Eintritt des Heilsguts in das Geistesleben des Individuums, 2) der persönliche geistige Kampf um den Heilsbesitz, 3) die persönliche Tüchtigkeit zur Bewahrung des Heilsbesitzes.

So lange das Wort des Evangeliums dem menschlichen Bewußtsein nur gegenübersteht, bleibt das Leben in Glaube, Liebe und Hoffnung eine Forderung an den Menschen. Das Wort aber, welches zugleich ausspricht, was diese Gemeinschaft ihrem Wesen nach ist und wie sie in das Leben des Menschen eintritt, ist das Wort: Wiedergeburt. „Mit der Wiedergeburt beginnt das christliche Leben; der Begriff der Wiedergeburt ist das Princip der christlichen Ethik." Sofern in der Wiedergeburt allerdings Gottes Rath und That und das Leben der Creatur Eins geworden sind, sofern aus der Wiedergeburt das ganze christliche Leben stammt, ist sie allerdings das Princip der christlichen Ethik, aber merkwürdig ist es, daß gerade der Begriff zum Princip gemacht wird, der sich im lutherischen System gar nicht findet. Hier ist nämlich die Wiedergeburt eine bloße Zudeckung der Sünden von Seiten Gottes, eine innere Umwandlung und Umschaffung findet gar nicht statt. Eine natürliche Folge der Voraussetzung, daß Gott die Wiedergeburt allein wirkt und die menschliche Thätigkeit ganz ausgeschlossen ist. Dieses fühlt auch der Verfasser. Nachdem er nämlich die Wiedergeburt rein nach

katholischer Lehre gefaßt, fragt er sich, ob diese Bestimmungen nicht mit den kirchlichen, wornach in conversione homo se habet mere passive und conversio solius Dei est im Widerspruch stehen. Er gibt sich nun alle Mühe, die Wahrheit d. h. seine Auffassung, mit dem Irrthum d. h. den kirchlichen Bestimmungen zu vereinbaren. Er glaubt, diese Fassung liege in der Tendenz des Dogma, welches alle Heilswohlthaten ihrem objektiven Charakter nach oder als Gaben und Gnaden Gottes darstellt, für welches das subjektive Dasein im Erlösten, das nicht ohne begleitende creatürliche Lebensbewegung gedacht werden kann, unwesentlich ist. Allein es handelt sich nicht um wesentlich und unwesentlich, sondern darum, ob das Dogma den zweiten Faktor anerkennt oder nicht. Die Antwort ist, es anerkennt ihn nicht, kann ihn nicht anerkennen nach den andern Lehrsätzen. Man kann zwar den Heilsproceß unter einem doppelten Gesichtspunkt betrachten, sofern er von Gott und dem Menschen gewirkt wird. Findet sich jene Betrachtungsweise mehr in der Dogmatik, diese mehr in der Moral, so dürfen sie doch nicht von einander getrennt werden, sonst wird die Dogmatik prädestinatianisch, die Moral pelagianisch. Haben wir gesagt, daß der Verfasser die Wiedergeburt nach katholischer Lehre gefaßt habe, so ist dieses nur dahin zu modificiren: er will es eigentlich nicht, aber die Macht der Wahrheit nöthigt ihn dazu. So heißt es: „Das Verhalten, in welchem der Mensch mit vollkommen freiem Selbstbewußtsein die Wiedergeburt aus dem Geiste Gottes hinnimmt und sich zu ihr bekennt, nennen wir Bekehrung", und weiter unten „demnach kann zwar

der Eintritt der Wiedergeburt gedacht werden ohne Bekehrung, das wirkliche Dasein der Wiedergeburt aber und die Erreichung ihres Zieles findet nur in der Bekehrung statt." Sehen wir zuerst auf den Unterschied von Wiedergeburt und Bekehrung, so läßt sich dieser Unterschied in der Wirklichkeit gar nicht aufstellen, so daß Jemand wiedergeboren wäre ohne Bekehrung. Denn, was ist diese Wiedergeburt ohne Bekehrung? es kann nur die justitia imputativa der Reformatoren sein, die aber gerade als solche keine Wiedergeburt ist. Um aber doch den Unterschied zwischen Wiedergeburt und Bekehrung festhalten zu können, wird nach dem zweiten angeführten Satze der Eintritt vom wirklichen Dasein geschieden. Allein dieser Unterschied fällt ebenso in sich zusammen, es sei denn, daß ich Eintritt gleich Erweckung nehme. Dann lautet der Satz so: es kann eine Erweckung gedacht werden ohne Bekehrung. Ein vollkommen richtiger Satz, nur ist Erweckung nicht Wiedergeburt. Allerdings kommt aber die Erweckung blos von Gott, es findet keine menschliche Thätigkeit statt und insofern paßt sie auf jene Wiedergeburt der Reformatoren, doch der Verfasser läßt selbst den Unterschied fallen, „denn nur in der Einheit von Wiedergeburt und Bekehrung ist der Mensch ein Wiedergeborener." Zudem würden bei dieser Entgegensetzung von Wiedergeburt und Bekehrung allerdings „zwei Koefficienten die Faktoren des neuen Lebens sein und die Wiedergeburt hiemit aufgehört haben, Princip des neuen Lebens zu sein", wenn es der Verfasser auch bestreitet. Gehen wir nun zu der Wirkung des Bestandes der Bekehrung oder zur Erneuerung über. Der Unterschied

zwischen ihr und der Wiedergeburt ist so angegeben, daß dort die Passivität, hier die Selbstthätigkeit das Hauptmoment ist (die Selbstthätigkeit ist also bei der Wiedergeburt nicht ausgeschlossen). Mit welchem Rechte der Unterschied so gefaßt wird, ist nicht angeführt. Geht man einmal von dem absoluten Standpunkt aus, wornach Gott das Heil wirkt, so muß man auch sagen, er gibt das Beharren. Es ist eine durchaus falsche Ansicht, wenn man meint, Gott und der Mensch theilen sich so in das Heilswerk, daß Gott Dieses, der Mensch Jenes thut. Gott wirkt das Heil ganz und der Mensch wirkt es ganz. Daher ist auch das Beharren im Guten nicht weniger Gottes Werk, als die Wiedergeburt, und die Wiedergeburt nicht weniger des Menschen Werk, als das Beharren im Guten. Augustin hat in seiner Schrift de dono perseverantiae den Semipelagianern gegenüber, die Aehnliches behaupteten, die Wahrheit gezeigt. Nun kommt aber ein neuer Widerspruch. Durch die Wiedergeburt ist der Mensch um- und neugeschaffen, die nun mitgetheilte Macht, durch die der Christ gegen die Sünde kämpft, ist die Sündelosigkeit (hier nur die Zwischenfrage, kann die Sündelosigkeit im Gegensatz von Heiligung eine Macht genannt werden gegen die Sünde, ist sie aber nicht bloße Nachlassung der Sünden, warum wird sie nicht Anders benannt? Beruht hierin wieder die Orthodoxie, abgesehen davon, daß die Reformatoren nur eine Sündenzudeckung kennen?) und doch klebt ihm die Sünde noch an. Der Verfasser spricht zwar nur von einer Versuchung, definirt diese aber „als eine anklebende vom kreatürlichen Leibes- und Geistesleben aus wi-

der den Geist Gottes im Gewissen andringende Sünde. Denn die Christen, welche die Leiden ihres Herrn miterleben sollen, können sie als erlöste Sünder in keiner Gestalt erleben, ohne den Druck der eigenen Sünden." Wenn die Reformatoren von Sünden im Gerechtfertigten sprechen, so hatte dieses bei ihrer justitia imputativa wenigstens einen Sinn. Wenn aber der Verfasser sich hierin wieder etwas an ihre Lehre accommodirend von Sünden im Gerechtfertigten spricht, so ist dieses völlig sinnlos und widersprechend gemäß seiner Lehre von der Wiedergeburt als Um- und Neuschaffung des Menschen. Wenn er aber die katholische Lehre von der Rechtfertigung aufstellt, warum spricht er von der Concupiscenz als Sünde? Doch der Verfasser ist selbst durchaus nicht im Klaren mit dieser Sünde, besonders weiß er keinen Ort für sie. Nach S. 176 liegt in der Leiblichkeit oder Sinnlichkeit eines Triebes nicht im Mindesten, daß er darum böse sei, die verkehrte selbstische Herzensrichtung vielmehr bringt die Sünde in den Leib, nach S. 103 ficht die Sünde den Menschen von seiner geistig-leiblichen Natur aus an und strebt das Herz zu verlocken und doch ist der Leib ein Tempel, darinnen hienieden schon der Geist Gottes wohnt S. 177. (Dum hoc mortale corpusculum circumferunt, vetus Adam in ipsa natura, omnibus illius interioribus et exterioribus viribus inhaeret. (Sol. declar.).

Wird in die Versuchung eingewilligt, so tritt der Fall ein, welcher in dem Verlust der innern Gnadenwirkung, nicht aber im Verlust der Gnade besteht. Denn die Gewißheit der Gnade bestehet nicht im Bestand der Gnaden-

wirkung, sondern in der Unverbrüchlichkeit der göttlichen Verheißung. Und diese Verheißung gilt nicht dem, in welchem keine Sünde, sondern dem, in welchem Reue und Glauben ist.“ Diese Worte haben wieder den Schein von Orthodoxie, denn mit Luther lehrt der Verfasser, der Glaube und die Gnade könne mit schweren Sünden bestehen. Im Systeme Luthers hatte diese Lehre ihren guten Grund. Wie mag aber der Verfasser sagen, daß der Glaube mit schweren Sünden bestehen könne, da er ihn als fides formata, da er die Rechtfertigung als Wiedergeburt d. h. Um- und Neuschaffung faßt? Wie kann ein Mensch in das alte Wesen zurückfallen, ohne daß er aus dem Stand der Gnade tritt? Uebrigens müssen wir hier darauf aufmerksam machen, daß der Verfasser den Fragepunkt gänzlich verrückt. Wenn die katholische Kirche lehrt, durch eine Todsünde gehe die Gnade verloren, so versteht er unter Verlust der Gnade, den Abfall zum ewigen Verderben, und zeigt nun wie Unchristliches von der Kirche gelehrt werde, da die Gnade für keinen verloren sei, wenn er nur in Reue seine Sünden bekennt und zur Gnade seine Zuflucht nimmt. Allein darum handelt es sich nicht, das ist mit Nichten die Meinung der Reformatoren, wenn sie sagten, die Gnade könne durch keine Todsünde verloren werden, aber das ist die Orthodoxie des Verfassers, daß er die dogmatischen Worte seiner Confession beibehält, ihnen aber einen ganz andern Sinn unterschiebt. Eine Stütze, die er zur Begründung seiner Lehre von der Unverlierbarkeit der Gnade beibringt, wollen wir doch noch anführen. „Wenn die Sünde schlechthin Verlust der Gnade

bringt, wie soll die Gnade von Ewigkeit her nur feststehen, und doch zeitweise verloren sein?" Weiter unten sagt der Verfasser, daß der ewig verloren sei, welcher ohne Reue und Glauben bleibt. Wie ist nun dieses möglich, wenn die Gnade von Ewigkeit her feststeht? Calvin ist consequenter in dem Satz, weil der Mensch von Ewigkeit her zum Heil prädestinirt ist, kann er dasselbe gar nicht verlieren.

In diesem Kampfe mit der Sünde bethätigt sich die persönliche Tüchtigkeit, die christliche Tugend, sie ist die Frucht des *γυμναζειν αὐτον προς εὐσεβειαν* 1 Tim. 4, 7. In diesem Abschnitte wollen wir uns auf einen § beschränken, der handelt „von der objektiven Norm der christlichen Tugend, oder Christi Vorbild und Wort im Verhältniß zum Gesetz." Das Concilium von Trient bezeichnet die katholische und lutherische Betrachtungsweise über diesen Gegenstand mit folgenden Worten: si quis dixerit Jesum Christum a Deo hominibus datum fuisse ut redemptorem, cui fidant, non etiam ut legislatorem, cui obediant anath. sit. Fügen wir diesem die Auffassung des Verfassers bei, er sagt: Darum tritt das neue Leben keineswegs blos in Form innerer Geisteswirkung auf, deren man sich als göttlicher Thatsache schlechthin blos durch inneres Zeugniß bewußt würde. Vielmehr erscheint das Gottgewirkte zugleich auch als das Gottgewollte, und Christus läßt nicht blos seinen Geist, sondern auch seine *ἐντολαι* zurück. Wie ganz anders Luther: ich habe droben offen und viel gesagt und sage es jetzt und abermals, daß ein Christ, so Christum den Heiland ergreifet und fasset, keinerlei Gesetz unterworfen, sondern vom Gesetz frei sei, daß es ihn nicht

schrecken und verdammen kann. Doch der Verfasser sagt auch: „was das Gesetz in Christus ist, ist es in denen, in welchen Christus wahrhaft lebt, nicht mehr äußere Forderung, sondern innere Forderung und Erfüllung zugleich. Allweg giebt es für den Wiedergeborenen kein Gesetz, das für sich bestünde, sondern nur das Gesetz in und mit Christo.“ Daß dieses aber die reine katholische Lehre sei, mag Möhler darthun: „Es ist die heiligende Kraft, die aus der lebendigen Verbindung mit Christus ausströmt, das Gnadengeschenk der heiligen Liebe, die er in der Rechtfertigung auf die Seinigen ausgießt, in ihr ist alles Gesetz aufgehoben, weil es nicht mehr als äußere Forderung entgegentritt und zugleich befestigt, weil die Liebe des Gesetzes Erfüllung ist, in ihr sind Gesetz und Gnade Eins geworden. Das ist der tiefe Sinn des katholischen Dogma von der Rechtfertigung, nach welchem Sündenvergebung und Heiligung eins und dasselbe ist, nach welchem in der in den Gemüthern herrschend werdenden Liebe eben die Rechtfertigung bestehet“ (Symb. 234).

Es ist noch die Verkehrtheit zu berühren, die diesem §. angehängt ist. „Die Wahrheit, daß nur das Gesetz in Christo Norm der christlichen Tugend sei, steht auch zugleich der Unwahrheit entgegen, daß die Vollkommenheit christlicher Tugend auf der Erfüllung sogenannter consilia evangelica beruhe. Was in der Schrift von sogenannten consilia vorkommt, ist eine Form entweder des absoluten Wohlverhaltens, oder des zweckmäßig Förderlichen unter Voraussetzung gewißer Umstände.“ Welcher Katholik hat je gelehrt, daß die Vollkommenheit christlicher Tugend,

wohlgemerkt im Unterschied von dem absoluten Wohlverhalten, auf der Erfüllung der consilia evangelica beruhe?

Wir gehen nun zum 3ten Theil über zu der konkreten Erscheinung christlicher Tugend in den Grundbeziehungen des menschlichen Lebens. Er zerfällt in 3 Abtheilungen. Die 1ste handelt von der christlichen Frömmigkeit als Mutter aller Tugenden, die 2te von der Bethätigung der christlichen Frömmigkeit als Mutter aller Tugenden, die 3te von den Grundformen irdischer, gottgeordneter Gemeinschaft und ihrem Verhältniß zur Bethätigung christlicher Frömmigkeit. „Die Tugend hat nur eine letzte und höchste Form, ohne welche keine Tugend Tugend ist. Diese Tugend aller Tugenden aber ist die christliche Frömmigkeit. S. 145. Die wahre Frömmigkeit aber ist die *θεοσεβεια δι᾽ ἐργων ἀγαθων*. 161 S. Denn so wenig der subjektive Ernst eine Frömmigkeit zur christlichen macht, so wenig ist sie christlich, blos um des Objects willen, denn damit ist sie nicht christlich, daß sie sich überhaupt in Beziehung zur Gnade Gottes in Jesus Christus setzt. Es kommt Alles auf die Art dieser Beziehung an. Und diese Art wird nur dann als Realisirung des Willens Gottes in Jesus Christus betrachtet werden dürfen, wenn sie Verwebung und Verknüpfung aller Geistes- und Lebensbeziehungen mit den Gesammtbeziehungen des Erlösers in seinem Reiche geworden ist (S. 149), daß nemlich nach der Wiedergeburt und Bekehrung die christliche Tugend zuletzt auf ein Grundverhältniß zurückgeführt werden müsse, welches ebenso den Charakter des eigenen Vermögens, wie der göttlichen Gabe trage, fühlte man frühzeitig, ohne dem Gefühl einen kla-

ren Ausdruck geben zu können." In der katholischen Kirche wäre der klare Ausdruck zu finden gewesen; übrigens scheint dieses Gefühl auch jetzt noch nicht den klaren Ausdruck gefunden zu haben, wenn es heißt: „Der heilige Geist der Wiedergeburt ist aber als Grund persönlicher Tüchtigkeit und Bethätigung nicht schlechthin mehr in Form der Gabe, sondern in Form einer zum habitus gewordenen persönlichen Potenz zu denken." Daß dieser ganze Theil auf gleichmäßiger Anerkennung der Freiheit und Gnade erbaut ist, geht aus dem Angeführten hervor, weßwegen wir nicht weiter über die Nothwendigkeit der guten Werke sprechen wollen. Die meisten Verhältnisse, Aeußerungen und Bethätigungen des christlichen Lebens werden dargestellt, doch nur kurz. Es sind mehr die leitenden Grundsätze angegeben, die Ausführung ist dem mündlichen Vortrag aufbehalten, der Absicht des Verfassers gemäß, wornach die Schrift als Grundriß zu seinen Vorlesungen dienen soll. Wir sind in dieser Beziehung auch ganz mit dem Verfasser einverstanden. Ueberhaupt ist dieser Theil weit der beste. Die Bethätigungen der christlichen Frömmigkeit sind nicht blos neben einander hingestellt, er richtet sein Augenmerk nicht blos darauf, alle möglichen Fälle anzuführen, und doch ist das casuistische Moment auch zu seinem Rechte gekommen. Dagegen findet in den ersten 2 Theilen eine Unsicherheit, ein Schwanken statt, das wir gezeigt haben, und das seinen Grund in nichts anderm hat, als daß der Verfasser gerne orthodoxer Protestant wäre, es aber nicht sein kann. Auch die Irrthümer, die sich im 3ten Theil finden, rühren blos aus Vorurtheil ge-

gen die katholische Kirche her. Besonders ist der Verfasser bös auf Gelübde und namentlich die Ehelosigkeit zu sprechen; so ist auch die Darstellung der Ehe, wornach sie den Katholiken insofern Sacrament wäre, als eheliche Verbindung den Geist reiner, göttlicher Liebe selbst bringt und vermittelt und nicht vielmehr Gefäß ist, welches diesem Geist bereitet ist, ganz falsch.

Das Buch hat uns aufs Neue in der Ansicht bestärkt, daß mit der streng lutherischen Orthodoxie eine Ethik unvereinbar ist, denn wo die Freiheit dergestalt zerstört ist, ist ein sittliches Leben unmöglich, und wo der gesetzliche Charakter des A. u. N. B. geläugnet, alle kirchliche Auctorität negirt, der Codex der Kirchengesetze verworfen ist, sind auch die Quellen der Sittenlehre versiegt.

Rep. Probst.

Die Herrlichkeit der Kirche in ihren Missionen seit der Glaubensspaltung. Eine allgemeine Geschichte der katholischen Missionen in den letzten drei Jahrhunderten. Von Dr. Patrizius Wittmann. Augsburg, 1841. K. Kollmann. Zwei Bände. Mit einem Vorwort von Dr. Ferd. Herbst.

Es ist in der That zu verwundern, daß die katholische Missionsgeschichte als Ganzes so lange keine Bearbeitung erfahren hat; gibt es doch wenige Partieen in der Kirchengeschichte, in denen die Herrlichkeit der Kirche so zu Tage

tritt, und welche so viel und so mannigfaltiges Interesse darbieten. Vorarbeiten sind genug da, besonders über die Missionsbestrebungen in einzelnen Ländern Amerika's und Asiens, z. B. Paraguay, und über andere Völker in Südamerika am Marannon, die Chiquitos, Abiponer u. s. f. über Kalifornien, Louisiana, Kanada (Charlevoix), Antillen (Du Tertre); ebenso über die asiatischen Missionen von China, Japan, den Philippinen u. s. w. An Quellen fehlt es demnach keineswegs; der Grund, warum diese nicht zu einem historischen Ganzen verarbeitet wurden, kann nicht im Mangel an Stoff, sondern muß im Gegenstande selbst liegen, und mit Recht bemerkt Dr. Herbst im Vorwort (IV): „es ist um so schwerer, eine Missionsgeschichte zu schreiben, je mehr Anfangspunkte gegeben sind, ohne daß es von da aus immer zu einem eigentlich historischen Verlauf und zu bestimmten Resultaten kommt.“ Die Geschichte ist die Darstellung des Gewordenen, die Missionen aber sind nur die Anfänge des Werdens; das Werdende aber, das noch nicht einigermaßen wenigstens Abgeschlossene in einer allgemeinen Darstellung zusammenzufassen, ist schwer. „Nicht Kirchengeschichte bekehrter Völker, sagt Dr. Herbst, sondern blos kirchliche Stationsgeschichte unter Völkern, die der Fluch getroffen, ist die neuere Missionsgeschichte; daher das Mangelhafte derselben bei unendlicher Fülle und Großartigkeit im Einzelnen.“ Wir finden dieß auch in der vorliegenden Missionsgeschichte bewährt; durch das Zusammenfassen in ein Ganzes gehen jene einzelnen Züge von Heldenmuth und apostolischer Aufopferung, die uns mit

so großer Bewunderung erfüllen, wenn wir die speziellen Berichte über die Missionen lesen, immer mehr oder weniger verloren; das Allgemeinere daran ist sich aber so ziemlich bei allen gleich, und dadurch vermindert sich dann das Interesse des Lesenden, und so liegt es in der Natur der Sache, daß diejenigen Partieen der Missionsgeschichte die anziehendsten und gelungensten sein werden, wo die Missionsbestrebungen längere Zeit nachhaltig angedauert, und bestimmte, wenn auch später wieder vernichtete, Resultate gewonnen haben, also die Missionen von Paraguay, Indien, China, Japan.

Je schwieriger daher die Aufgabe ist, je massenhafter das Material, desto verdienstlicher ist auch das Unternehmen, dem sich Hr. Wittmann unterzogen, und das er mit Geschick vollendet hat, und er hat ohne Zweifel einem fühlbaren Mangel in unserer Literatur abgeholfen. Den Meisten, selbst Theologen, war diese herrlichste Seite der kirchlichen Thätigkeit nur stückweise und oberflächlich bekannt, und daher ist es gekommen, daß die akatholischen Konfessionen (freilich mit Unrecht!) sich lange die Palme der Missionsthätigkeit zusprachen und die Leistungen der katholischen Kirche entweder ganz ignorirten, oder, wo sie dieses nicht konnten, doch selbst verkleinerten. Den Wenigsten, nur denen, die sich besonders dafür interessirten, waren die Quellen der Missionsgeschichte bekannt; sind ja, meines Wissens, nicht einmal die ältern Lettres édifiantes ins Deutsche übersetzt in einer Weise, welche sie für einen größern Kreis zugänglich machte; denn wer ist wohl geneigt und im Stande, sich mit den Foliobänden von Stöck-

lins Weltboten herumzuschlagen, und daraus eine kurze und klare Uebersicht über die katholischen Missionen älterer Zeit zu verschaffen! Erst in neuerer Zeit aber ist durch den Lyoner Missions-Verein und die Deutschen Ausgaben der „Annalen der Verbreitung des Glaubens" nicht blos Interesse dafür, sondern auch die Kenntniß des Bestandes der katholischen Missionen in Deutschland erweckt worden. Schon deßhalb also, daß Hr. Wittmann das reichhaltige Materiale zusammengesucht und zusammengestellt, geordnet und dadurch das Andenken an das von der Kirche für die Verbreitung des Glaubens seit den drei letzten Jahrhunderten Geschehene aufgefrischt hat, schon deßhalb ist die Arbeit eine verdienstliche; sie ist aber auch eine verdienstliche wegen der Art und Weise, wie Wittmann seine Aufgabe aufgefaßt und im Ganzen durchgeführt hat, und das führt uns auf eine etwas nähere Betrachtung des Einzelnen.

Der Verf. hat die Geschichte der Missionen in drei Theile getheilt, und zwar 1) von den Missionen unter den Wilden, 2) von den Missionen unter den Heidenvölkern mit falscher und versunkener Bildung, und 3) von den Missionen unter den Häretikern und Schismatikern gehandelt. Diese Eintheilung, wenn auch eine äußerliche, ist doch die passendste, denn sie hält das Gleichartige beisammen, was hier die Hauptsache ist; jede andere Eintheilung, z. B. etwa die von Franz Xaver bis zu Aufhebung des Jesuitenordens, (ältere Missionen), dann von da bis auf unsere Tage (neuere Missionen), welche das geschichtlich Gleichzeitige

mehr zusammengefaßt hätte, hätte die geschichtliche Darstellung durch unvermittelte Uebergänge von einem Volk zum andern zu sehr zerstückelt und verwirrt; während wir bei der Eintheilung des Verf. zwar auch Sprünge haben je von der einen Zeit bis in die Anfänge der Missionen zurück, dafür aber ein fortlaufendes Bild der christlichen Bestrebungen bei den verschiedenen Völkern, also viele einzelne Missionsgeschichten neben einander erhalten.

Der erste Theil (I Band) enthält 4 Abtheilungen, die Missionen in Amerika, Afrika, und Australien. Die Missionen von Südamerika in Paraguay, bei den Moschos, den Völkern am Amazonenstrom, Orinoco, und in Guyana, sodann in Brasilien, Chili und Peru und auf den Antillen füllen in fünf Kapiteln den ersten Abschnitt, worunter die paraguarischen Missionen die bedeutendsten sind. Die Darstellungen der Anfänge der christlichen Kirche in Neuspanien (Mexico), die Missionen von Kaliforinen, Florida und unter den Indianerstämmen des übrigen Nordamerika nimmt den zweiten Abschnitt der ersten Abtheilung ein.

In der 2ten Abtheilung sind die afrikanischen Missionen von Congo, Angola und an der Ostküste Afrikas, wie in den Barbareskenstaaten besprochen; in der 3ten und 4ten die von Ozeanien, bei denen den Missionen auf den Philippinen, Marianen und Carolinen, die ältern Ursprungs sind, als die auf den übrigen Inselgruppen, eine eigene Abtheilung gewidmet ist.

Der zweite Band enthält den 2ten und 3ten Theil der Missionsgeschichte, und zwar verdienen hier die erste Be-

achtung die Missionen unter den gesunkenen und im Bildungsprozesse gleichsam erstarrten Völkern von Indien, Japan, China und Korea, Anam (Tongkim und Cochinchina), Ava, Pegu und Siam. Dieser Theil ist unstreitig der interessanteste des ganzen Werkes. Es ist hier der Hauptschauplatz des Wirkens der Jesuiten, dieses so vielfach verkannten, und in Hinsicht auf Missionsthätigkeit unerreicht dastehenden Ordens. „Nirgends, sagt der Verf. (B. II. S. 5.), sind größere Geisteskräfte aufgeboten worden, als eben hier. Nirgends sind großartigere Plane gefaßt, und mit größerer Geduld, Beharrlichkeit und Berechnung ausgeführt worden, als in diesen Missionen. Kein Mittel, das Menschenverstand ersinnen konnte, blieb unversucht, kein Opfer, das der glühendste Glaube verlangte, wurde gescheut, um diesen, von kläglichem Hochmuth erfüllten, in gleißendes Elend versunkenen Völkern die Augen für die göttliche Sonne des Evangeliums zu öffnen. Wenn je das Beispiel des Apostels, Allen Alles zu werden, im weitesten Sinn des Wortes befolgt worden ist, so geschah es hier bis zum Uebermaaße. Apostolischer Muth, glühende Glaubensbegeisterung, sinnreichste Klugheit, übernatürliche Selbstverläugnung, Genie und Energie wetteiferten hier mit einander, das stolze Heidenthum zu stürzen.“

Und in Wahrheit! Staunen und Bewunderung ergreift uns, wenn wir in diesen fernen Ländern Asiens diese blühenden großen christlichen Kirchen sehen, diese Schaaren von Märtyrern, diesen Schatz von Glauben; aber auch tiefer Schmerz, wenn wir sehen, wie das herr-

lich blühende Christenthum durch die Ungunst der Zeitumstände, insbesondere durch Unterdrückung des Jesuiten-Ordens an den Rand des Verderbens gebracht worden ist; aber gerne stimmen wir in die prophetischen Worte des Verf. ein: „Vorder- und Hinter-Indien, China und Japan mit mehr als 400 Millionen Menschen werden einst katholische Länder sein, und so wird dann auch das unermeßliche Asien der katholischen Kirche den Glauben und das Heil verdanken, und es wird der Mutter treuer und dankbarer sein, als Europa, das zum Theil die Mutter, von der es Alles bekommen, verrathen und verlassen hat.“ (II. S. 6.)

Besonders müssen wir hier bemerken, daß die Verdienste der Jesuiten Missionäre mit Liebe, aber nicht mit Vorliebe, sondern mit der Liebe, die die Wahrheit dem Geschichtsschreiber einflößt, geschildert und vor den Vorwürfen, die man gegen sie erhoben, gerechtfertigt sind. Es ist Gottlob! die Zeit gekommen, wo man der geschichtlichen Wahrheit das lang verkümmerte Recht wieder einräumt; nur will es mich bedünken, daß der Verf. da und dort von dem historischen Richteramte zu wenig Gebrauch gemacht, und in den Streitigkeiten mit den Jesuiten ihre Anklänger und Feinde oft zu sehr geschont hat. Die Personen und Begebenheiten, der Geschichte verfallen, haben auf Schonung, die sie nicht verdienen, keinen Anspruch; und deßwegen hätte der Verf. nicht oft blos nur von „gewißen Orden“ von „gewißen apostolischen Vicaren“ reden, sondern die Namen und die Art und Weise der Anschuldigungen ungescheuter aufdecken sollen.

Im dritten Theile (II. S. 255.) handelt der Verf. von den Missionen unter den Häretikern und Schismatikern (zum Theile auch den Muhamedanern) im Orient, und sagt in einer Anmerkung, daß zwar eigentlich auch die Bemühungen der katholischen Kirche unter den Abtrünnigen des Occidents hieher gehöre, allein die Zeit sei noch nicht gekommen, eine Geschichte dieser Missionen zu schreiben, vielmehr würde es von den Protestanten als höchste Beleidigung aufgenommen werden, wenn man von „Missionen" unter ihnen reden wollte. Es wird demnach gesprochen 1) von den Missionen in der Türkei (Konstantinopel und Thessalonich); auf dem Archipel (Skios, Naxos und Santorin, Tino und Syra); von den Missionen in der Krimm (unter den tatarischen Chanen); unter den Armeniern, Persiern, in der Levante, Aleppo und Damaskus, Tripolis, und Sidon in Syrien, Abyssinien, Egypten, Smyrna und Babylon.

Aus dieser Inhaltsanzeige sehen wir schon den behandelten reichen Stoff, der nach den Quellen in einer fließenden, blühenden Sprache dargestellt ist; nur hätten wir in den Eigennamen eine größere Konsequenz der Schreibart und den sparsamern Gebrauch des Wortes „Schäflein" gewünscht. Zudem haben wir noch folgende Bemerkungen und Wünsche auszusprechen, die jedoch dem Werke und Verdienste seines Verf. keinen Eintrag thun, sondern ihn auf dieß oder jenes aufmerksam machen und zu Verbesserungen bei einer etwaigen zweiten Auflage veranlassen möchten.

Was für's Erste die ganze Haltung des Werkes betrifft, so dürfte sie etwas objektiver sein; der Verf. hatte neben dem geschichtlichen auch erbauliche Zwecke vor Augen, wie sich schon aus dem Titel ergiebt. Wir mißbilligen dieses nicht; aber es wäre gut gewesen, wenn der Verf. seine Geschichtserzählung fortwährend mit Citaten belegt hätte, was um so wünschenswerther erscheint, als er ein bis jetzt noch wenig bearbeitetes Feld betrat; hiedurch hätte er die Geschichte besser beglaubigt und etwaigen Nachfolgern mehr Anhaltspunkte zur Forschung gegeben.

Sodann hätten wir gewünscht, daß bei den betreffenden Völkern die religiöse, sittliche und gesellschaftliche Entwicklungsstufe genauer und bestimmter angegeben worden wäre; es ist dieß im I. Band bei den amerikanischen Völkern beobachtet, im II. Bande aber vernachläßigt. Um die Einsicht der Bebauer recht kennen zu lernen, muß man auch den Boden genau kennen, der bebaut werden muß. Kundigen ist es zwar wohl bekannt, aber die Geschichte ist für Unkundige, und auch für jene gewinnt es durch den Gegensatz zur christlichen, beziehungsweise katholischen Religion, erst das rechte Verständniß.

Drittens wird eine Bezeichnung und Entwicklung jener Anstalten in der katholischen Kirche vermißt, von welchen die Missionen ausgegangen und geleitet worden sind, wie auch, woher die Hilfsmittel floßen, die ihnen zu Gebote standen. Endlich sollte bei einem geschichtlichen Werke ein Index nicht fehlen, und chronologische Tabellen wären sehr zu wünschen.

Digitized by Google

Indem wir nun diese Missionsgeschichte als eine erfreuliche Erscheinung in der katholisch theologischen Literatur begrüßen, und sie nicht blos wegen ihres wissenschaftlichen Werthes, sondern auch wegen der gesunden, darin wehenden kirchlichen Gesinnung angelegentlich empfehlen, schließen wir mit den schönen Worten des Verf. (I. S. 5.): „Ein gemischtes Gefühl von hoher Bewunderung, begeisterter Freude, aber auch von Beschämung wird sich unser bemeistern, wenn die Seelengröße der Missionäre, nein, wenn auch nur die Seelenstärke, der Glaubensmuth, die Sittenreinheit, der fromme Eifer bekehrter Wilden vor unsern Augen vorübergeführt werden. Und wenn wir dann erwägen, wie all dieses in der Kraft der Kirche geschieht, in der Kraft des Geistes, die der Herr nur seiner katholischen, apostolischen Kirche, der mit Martyrkronen und Siegespalmen geschmückten Braut verliehen hat, so muß neue Anhänglichkeit, neue Liebe, neue Begeisterung für diese Kirche unser Herz entzünden."

E. Vogt.

Verfolgung und Leiden der katholischen Kirche in Rußland. Mit noch ungedruckten Documenten. Von einem ehemaligen russischen Staatsrath. Aus dem Französischen übersetzt von M. Zürcher, Kaplan (bey St. Leodegar in Luzern.) Schaffhausen. Hurter'sche Buchhandlung. 1843. VIII und 486 S. in 8.

Rußland ist in Beziehung auf seine Verwaltung und auf die Vorgänge in seinem Innern ein Land der Geheim-

nisse; in jener waltet ein solcher Geist, und sie nimmt bey manchem einen solchen Gang, daß es nothwendig wird, mit Dunkel sich zu umhüllen. Vieles ist dort gegen die katholische Kirche des einen wie des andern Ritus angesponnen und vollzogen worden, bevor nach Europa nur irgend welche Kunde davon hinausdrang. Wohl trug man sich mit einzelnen gestaltlosen Sagen, bis die päbstliche Allocution vom 22. Juli 1842 denselben eine bestimmtere Gestaltung verlieh, hierauf die römische Staatsschrift die merkwürdigen Acten veröffentlichte, durch welche klar ward, daß selbst das Gebiet des Glaubens und des Wissens dort jedes Bollwerkes gegen die Eingriffe des unbeschränkten Willens entbehrte. Indeß geht Vieles in der Welt vor, worüber alle Acten schweigen und was nie zur Kenntniß gelangen würde, sofern nicht die Aufzeichnungen glaubwürdiger und mit den Begegnißen vertrauter Personen dasselbe der Vergessenheit entrissen.

Dergleichen Aufzeichnungen nun enthält das vorliegende Buch und man darf es nur aufmerksam durchlesen, um sich bald zu überzeugen, daß dem Verfasser sowohl allgemeine Kenntniße, als besondere Kunde des Vorgegangenen nicht mangelte, um treulich berichten zu **können**, zugleich daß er ebensowohl treulich berichten **wollte**. Wer daher an den Begegnißen der katholischen Kirche auch nur irgendwelchen Antheil nimmt, wer über ihre neuesten Erlittenheiten in Rußland, welche der Verfasser nicht mit Unrecht „Leiden und Verfolgungen" nennt, genauer unterrichtet seyn will, dem darf dieses Buch als ein an geschichtlichen Thatsachen so reichhaltiges, wie in seinen dogmatischen

und kirchenrechtlichen Beleuchtungen gründliches, mit gutem Gewissen empfohlen werden; gleichwie auch die Verlagshandlung Dank verdient, daß sie durch die veranstaltete Uebersetzung dessen Verbreitung möglich machte.

Die Unterjochung der russischen Kirche durch Peter I, der im Grunde des Herzens weder für die Religion noch für ihre Diener etwelche Achtung hatte, ist für die katholische Kirche insofern folgenreich zu nennen, als das Bestreben, das mit so leichter Mühe auf jene angewendete System auch auf diese auszudehnen, mit jener eisernen Consequenz angewendet wurde, als deren letzte Folgen die neuesten Verfügungen sich darstellen. Wie tief die dirigirende, wenn gleich „hochheilig" genannte Synode zum blinden Werkzeuge eines jeden Begehrens der Allgewalt sowohl herabgewürdigt wurde als sich selbst herabwürdigte, sieht man am klarsten aus ihrer unterthänigsten Einwilligung zu Scheidung und Wiederverheirathung (beides sonst durch die Kirchengesetze verboten) des Großfürsten Constantin, wobey sie sich nicht scheute, eine Verfügung des heil. Basilius erst zu einem Canon zu stempeln, sodann dieselbe zu verdrehen.

Um die katholische Kirche in den durch Catharina von Polen abgerissenen Provinzen ähnlicher willenloser Dienstbarkeit zu unterwerfen, wurde erst mit dem heiligen Stuhl eine Unterhandlung über die Bischofssitze eröffnet, hierauf ein römisches katholisches geistliches Collegium geschaffen, welchem man in einem gewissen Bohusz, Erzbischof von Mohilew, einen durch Auszeichnungen leicht gewonnenen Willfährling vorsetzte. Fur den unirten Ritus

wurde eine besondere Section beigegeben und ein kaiserlicher Procurator, wie bei der Synode angefügt, welcher den allerhöchsten Willen zu notificiren, dessen Vollziehung zu fordern hatte. Anfangs war in wichtigeren Fällen freyer Recurs an den heiligen Stuhl vorbehalten, dieser unter Kaiser Alexander aufgehoben. Bis in die neuere Zeit hatte man noch das Zartgefühl, das Amt eines Prokurators einem (wenigstens scheinbaren) Katholiken zu übertragen, seitdem ward auch dieses für überflüßig erachtet und die Stelle fiel einem gewißen Bludow, einem erklärten und erbitterten Feind der Katholiken zu, welcher das System der Unterdrückung auf die gehäßigzste Weise vervollkommnete. Da die Regierung zugleich über alle kirchlichen Benefizien verfügt und die freye Aussicht auf Sibirien und die Kolywanschen Bergwerke zu aller Zeit vor jedermanns Augen steht, so ist sich nicht zu verwundern, daß es an Handlangern zu jeder denkbaren Absicht nie fehlte. Gedachter Bludow gieng so weit, um von dem Collegium zu verlangen, daß ein Gebet für den Kaiser und dessen ganze Familie mit Nennung aller Namen in den Canon eingeschaltet werde, und als mit Furcht und Zittern bemerkt wurde, daß, solches zu verordnen, nur der Pabst Gewalt hätte, mußte man wenigstens zu der Forderung sich bequemen, diese Gebete dem Ende der Hochämter, vor Ertheilung des Segens an-, mithin in den Gottesdienst einzufügen. Es ist im Jahr 1841 geschrieben worden: „Von der Zeit an, zu welcher Bludow die Leitung des Cultus in seine Hände bekommen hat, beginnt jene Kette schwarzer Umtriebe, welche endlich die völlige Lostrennung mehrerer Millionen

Katholiken des orientalischen Ritus vom großen Mittelpunkt der Einheit zur Folge hatten."

Die Darstellung dieser Vorkehrungen nimmt deßwegen den größten Theil des Buches ein, weil dabey sowohl auf die Geschichte des Schismas und dessen Einführung in Rußland, als auf die Verschiedenheit des Dogmas und des Cultus bei demselben und der katholischen Kirche, alsdann auch auf den theils zerstörenden, theils verknöchernden Einfluß des Schismas Rücksicht genommen ist.

Der geschichtlichen Darstellung des Abfalls (eigentlich gewaltsamen Losreißung) der griechisch unirten Kirche Rußlands von der römisch-katholischen Kirche und der Mittel, die in Anwendung gebracht wurden, um dieses traurige Verhältniß einzuleiten und zu vollführen, gehen treffliche Fingerzeige über das Wesen der absoluten Regierungen und markante Züge über dessen Walten in Rußland voran.

Diesem folgen die Acten, nämlich das Synodalmanifest über die Vereinigung der unirten Griechen mit der orthodoxen Kirche in Rußland, der Synodalact der griechisch-unirten Geistlichkeit in ihrer Versammlung zu Polozk, das Bittgesuch der Bischöfe an den Kaiser und dessen Ukas „an die heiligste Synode," nebst einigen weitern damit in Verbindung stehenden Acten.

Sind die irrigen, gewagten und anmaßenden Behauptungen dieser Acten schon in zahlreichen unter dem Text angebrachten Anmerkungen herausgehoben und in ihr gehöriges Licht gebracht, so wird von S. 116 an das Manifest noch besonders mit der Fackel der Geschichte und der

Lehre beleuchtet. Man ersieht daraus, wie es der „heiligsten Synode" nicht die geringste Mühe kostet, auszusprechen: die griechische Liturgie werde in der Muttersprache der Einwohner der von Polen abgetrennten Provinzen gehalten; indeß jedermann weiß, daß die alte slavische Sprache der Liturgie dem Volk kaum so verständlich ist, als den romanischen Völkerschaften die lateinische Sprache. Beruft sich die Synode auf die immerwährende Einheit des russischen Volkes in politischer und kirchlicher Hinsicht, so spricht sie in Bezug auf die Vergangenheit eine Unwahrheit aus, während sie in Bezug auf die Gegenwart das Daseyn einer Unzahl von Secten völlig ignorirt. Während sie von unveränderlicher Orthodoxie des Orients spricht, (ohne darnach zu fragen, wo die gräulichsten Ketzereyen entstanden und an wessen Festigkeit sie zerschellt seyen) bringt sie für die katholische Kirche das Wort „Latinismus" auf. Die Synode ist so glücklich, alle Vergangenheit dem zu irgend einer spätern Zeit laut gewordenen kaiserlichen Willen anzuschmiegen, daß sie behaupten darf, es seyen zu aller Zeit die Bischöfe an Würde sich gleich gewesen und nie hätte einer in die Leitung der Schafe eines andern sich gemischt, gleich als ob über den Bischöfen Rußlands in früherer Zeit niemals ein Metropolit, dieser nicht bis zum Jahr 1589 unter dem Patriarchen von Constantinopel gestanden hätte! So werden alle nach dem siebenten gehaltenen Concilien illegitim genannt, womit es dieser Ansicht zufolge von dort an entweder keine Häresien oder aber kein Ansehen zu deren Unterdrückung mehr hätte geben müßen, und dieser Behauptung folgt

der monströse Satz: nachdem die Concillen den Glauben bestimmt, ordneten sie auch das wechselseitige Verhältniß der Hirten unter einander und zur vorherrschenden Macht des Kaisers. Der Triumph, welchen das Manifest über die Losreißung der Unirten von dem heiligen Stuhl erhebt, veranlaßt den Verfasser, Schritt für Schritt die Vorkehrungen zu beleuchten, durch welche dieser Gewaltsstreich eingeleitet und bewerkstelligt wurde.

Der erste Schritt bestand darin, daß man über die unirte Kirche ein eigenes, von dem römisch-katholischen ganz getrenntes Collegium aufstellte und demselben einen geschmeidigen Prälaten dritten Ranges zum Vorsteher, zum Prokurator eben denjenigen gab, welcher diese Stelle bey der Synode bekleidete. Hierauf wurden Aenderungen in dem Ritus vorgenommen; diesem folgten Umgestaltungen im Innern der Kirchen nach russischem Typus, und verwundert durfte man mit Recht seyn, daß kaiserliche Freigebigkeit die Kosten dieser baulichen Umgestaltungen bestritt. Nach diesem hieß es: die Missalien und Ritualien wären von Varianten entstellt und die dienstwilligen Bischöfe mußten sich aus der Druckerey der Synode berichtigte erbitten, welche schon in Bereitschaft lagen und neben andern Veränderungen den Namen des Papstes nicht mehr enthielten. Das geschah im Jahr 1834. Im Jahr 1839 wurden die für den letzten Schritt hinreichend bearbeiteten Bischöfe zu einer Synode nach Polozk zusammenberufen, hier der bereitgehaltene Uebertrittsact vorgelesen und unterzeichnet, womit 10 Priesterlinge den bisherigen Glau-

ben von dritthalb Millionen Seelen an den Stufen des Throns gehorsamst niederlegten, und den schauderhaften Criminalstrafen der Apostasie jeden preis gaben, der jene Vormundschaft über die höchste Angelegenheit des Menschen nicht hätte anerkennen wollen. Es folgte nun (S. 202 f.) eine Reihe von Bedrückungen gegen Glieder der unirten Kirche, die man nicht für möglich halten würde, wenn man in neuerer Zeit nicht die Erfahrung gemacht hätte, daß Regierungen sich für so kräftiger, Staatsmänner sich für so einsichtsvoller halten, je mehr Beeinträchtigungen und Kränkungen sie auf diejenigen wälzen, welche ein sichtbares und unabhängiges Oberhaupt ihrer kirchlichen Gemeinschaft anerkennen, ein solches für nothwendig erachten. Galt die innere Ueberzeugung als werthlos, so ist es begreiflich, daß man sich noch weit mehr für berechtigt hielt, über heilige Gefäße und Ornate nach Belieben zu verfügen.

Bey einer reellen Identität der Lehren beider Kirchen leitet der Verfasser den kirchlichen Haß der russischen Staatsgewalt und Geistlichkeit gegen die katholische Kirche von eifersüchtelnder Rivalität ab, in welcher der Theil, und zwar der gesonderte Theil, eben dasjenige in Anspruch nehmen will, was nur dem Ganzen zukommen kann; den politischen Haß aber aus dem Despotismus, welcher außer sich kein Ansehen will gelten lassen, und „schon bei dem bloßen Gedanken gereizt wird, auf ein Hinderniß zu stoßen, wo seine brutale Gewalt gebrochen werden könnte.“ Dieß veranlaßt den Verfasser, den geschichtlichen Hergang darzulegen, wie das Schisma entstanden ist, und in eine Prü-

fung der Motive einzutreten, die demselben zu Grunde gelegen haben.

Wie dasselbe durch Michael Cärularius herbeigerissen worden (zugleich aber den Untergang des byzantinischen Reiches vorbereite), ist bekannt. Darauf hat die byzantinische, sodann auch die im Jahr 1589 von dieser abermals losgerissene russische Kirche gegen die katholische Anschuldigungen erhoben, welche theils die Glaubenslehren, theils die Ausspendung gewißer Sacramente, endlich einige Disciplinar-Uebungen betreffen. In alles dieses geht nun der Verfasser umständlicher ein, wobey er sich als Theologen und als gründlichen Kenner der Geschichte und des Rechts der Kirche erweist, anneben auf Stourdzas bekannte Schrift und auf die ebenfalls halb officiellen, im Jahr 1839 in der Druckerey der persönlichen Kanzley des Kaisers erschienenen „Briefe über die Liturgie der orientalisch-katholischen Kirche" von Mouravieff Rücksicht nimmt. Wie reichhaltig auch diese Abschnitte sind, wir müssen bey dem Raum dieser Blätter auf diese einfache Andeutung uns beschränken, um kürzlich die Thatsachen zu berühren, welche die systematische Unterdrückung der katholischen Kirche darthun.

Am 29. und 31. Dec. 1839 kamen zwei Anträge (nach russischer Praxis Befehle) des Generaladjutanten Stroganoff an das römisch-katholische Collegium, ordonnanzirend: Kirchen dürften nur erbaut werden, wo 150 Feuerheerde in geringer Entfernung zusammenstünden, für so viele bloß ein einziger Priester angestellt seyn, Capellen

von Particularen dürften keine besondern Priester haben, kein Geistlicher ohne Anstellung bey einer solchen wohnen, oder Gottesdienst darin halten, Kloster- und Weltgeistliche dürften keine Leute der „orthodoxen Confession" in ihrem Dienst haben, ohne Erlaubniß der geistlichen und weltlichen Behörde dürfe kein Priester die Gränzen seines Bezirkes überschreiten, die Diöcesanbehörden sollen Verzeichnisse ihrer Pfarreyen, Priester, Familiencapellen, Pfarrangehörigen u. v. a. eingeben; den Priestern wird verboten, Leute aus andern Pfarreyen Beicht zu hören, den Herren befohlen, darauf zu achten, daß die in ihrem Dienste stehenden Leute der orthodoxen Confession alle Sonn- und Festtage in den orthodoxen Kirchen dem Gottesdienst beiwohnen, beichten und die Sacramente empfangen. Ueber Nachachtung hat die höhere Civilbehörde (russische Beamtete — man weiß, was das seyn will!) zu wachen; — Vermögens-Confiscation, Sibirien und die Bergwerke stehen im Hintergrund. Das alles ist in demjenigen Ton abgefaßt, in welchem man der Wachtparade einen Tagesbefehl bekannt macht.

Nachdem der Abfall der Unirten zu Stande gebracht war, sagte der Kaiser: „Künftig werde er sich mit den Lateinern beschäftigen." Hier die Frucht dieser Beschäftigung, welcher übrigens ähnliche Betriebsamkeit längst vorangegangen war, indem er sich durch die polnische Revolution berechtigt hielt, die moscovitischen Grundsätze in vollester Ausdehnung auch auf dieses unglückliche Land in Anwendung zu bringen. Den Vermögens-Confiscationen folgte Sequestration des Kirchenguts, oft der Kirchen

selbst. Das Verbot des Baues katholischer Kirchen, wenn nicht 150 Feuerheerde in geringer Entfernung beisammen liegen, gleicht einem unbedingten Verbot, weil so große Dörfer in Polen selten sind, mehrere Dörfer zusammen bey solcher Localitätsbestimmung keine Pfarrey errichten können, alle Simultankirchen aber dem schismatischen Cultus überliefert worden sind. Da die Capelle eines Gutsherrn und dessen Caplan oft mehrere Dörfer in Gemeinschaft mit der katholischen Kirche erhielt, soll auch diese natürliche Privatberechtigung (so gut als die Familie einen Hausarzt halten dürfte) nicht mehr respectirt werden, so wenig als die persönliche Freiheit der Geistlichen, die nun förmlich eingebannt sind. Um die Schmach voll zu machen, muß ein Collegium katholischer Priester als Schergen zu Bekanntmachung und Vollziehung dieser despotischen Verfügungen sich hergeben. Aber Sibirien und die Bergwerke! Welches mächtige Bewußtseyn höherer Ueberzeugung gehörte nicht dazu, um Angesichts derselben sagen zu können: daran thust du Unrecht! Gegen die Vorschrift über Verwaltung des Sacraments soll jedoch die Vorstellung — der Schwierigkeit der Ausführung — gewagt worden seyn, selbst dieses ohne Erfolg. Auf die Bemerkung, daß einige Kirchen in Polen gewiße Feste feyerten, an welchen der heilige Stuhl Indulgenzen verliehen habe, die ein Zusammenströmen von Gläubigen veranlaßten, erwiederte der Kaiser: er seye nicht Willens, das Dogma von den Ablässen anzugreifen, ließ aber am 20. Jan. 1840 notificiren: die Priester möchten bey solchen Gelegenheiten „sich wohl hüten, die Verrichtungen ihres

Amtes an Personen auszuüben, welche einer andern Confession angehören; dieß unter Androhung der strengsten Verantwortlichkeit und der Strafen, welche die Gesetze darüber verhängen. Am 26. Jänner folgte eine ähnliche beschwerende Verordnung über die gemischten Ehen, die um so gewaltthätiger ist, da die unerbittliche Vorschrift besteht, alle aus einer solchen Ehe hervorgehenden Kinder in der kaiserlich russischen Staatsreligion erziehen lassen zu müssen. Die Gewaltthätigkeit geht ferner so weit, daß man die katholische Geistlichkeit zwingt, die Glieder der schismatischen Kirche in allen Acten schlechtweg Orthodoxe zu nennen, sich selbst somit — da es zwei abweichende Orthodoxien nicht geben kann — für Heterodoxe zu erklären. Man muß Rußland kennen, um die Folgen eines Decrets vom 21. März 1840, über die Maßregeln gegen einen von der Orthodoxie Abfallenden in ihrem ganzen Umfange würdigen zu können. Da das Verlassen der Orthodoxie geradezu ein Verbrechen genannt wird, so ist die Möglichkeit gegeben, alle Strafen, welche gegen ein solches anwendbar sind, zu cumuliren.

Wir schließen unsere Anzeige mit folgender Apostrophe des Verfs.: „Ihr, die ihr eure Schismatiker, eure Protestanten, eure Juden ruhig gewähren lasset; die ihr das Licht des Evangeliums euren Muselmännern verberget, die ihr eure Schamanen dem bösen Geiste einen abscheulichen Cult darbringen lasset und keine Mittel kennet, die Länder am Eismeer davon zu reinigen, ihr seyd unerschöpflich an Zwangsmitteln, die unglücklichen Katholiken, die im Bekenntniß ihres Glaubens geboren und erzogen

sind, und den sie als den edelsten Schatz ihrer Seelen und ihrer Nachkommenschaft betrachten, ihrer Ueberzeugung untreu zu machen. Ihr schließet ihnen das Heiligthum, bedrohet und schlaget die Diener des wahren Gottes, wenn sie es ihnen aufzuschließen wagen!"

Entgegnung auf eine Notiz in der Freiburger Zeitschrift.

Die Freiburger Zeitschrift für Theologie bringt in ihrem neuesten Hefte (dem 2ten des 9ten Bandes) einen Aufsatz des Hrn. Dr. Mack über den Hirscher'schen Katechismus mit nachstehender Vorerinnerung.

„Der Einsender nachfolgender Aeußerung über den Hirscher'schen Katechismus bemerkt, daß er sein Urtheil auf dem Standpunct der ausübenden Seelsorge gewonnen habe, und durch die Veröffentlichung desselben eben so wenig eine Detail-Kritik geben, als dem Verfahren der kirchlichen Auctoritäten irgend vorgreifen wolle. Auch bittet er, davon Kenntniß zu nehmen, daß sein Aufsatz, welcher vor der in der Tübinger theol. Quartal-Schrift erschienenen Anzeige verfaßt war, aus Gründen, die von dieser hergeleitet wurden, in genannter Zeitschrift nicht erschienen ist."

Mack.

Hiedurch sieht sich die Quartalschrift veranlaßt, vor allem das Schreiben des Hrn. Dr. Mack bei Einsendung seines Aufsatzes an sie und ihr Begleitschreiben bei Rücksendung desselben zu veröffentlichen.

I.

„Hochverehrlicher Redaction übersende ich hier einen Beitrag zum öffentlichen Urtheil über den Hirscher'schen Katechismus, den ich früher schon in einem Briefe an Herrn Dr. Hefele angekündigt hatte. Den Verhältnissen nach bitte ich um die Aufnahme im nächsten Hefte der Q.Schr., und bemerke, daß derselbe auch allenfalls in die Abtheilung der Recensionen aufgenommen werden könnte, wobei sodann nur die Ueberschrift gehörig zu setzen wäre.

Sollte die Q.Schr. nach der bereits erschienenen Anzeige eine weitere nicht veröffentlichen wollen: so bitte ich ergebenst um alsbaldige Remission.

Hochachtungsvoll ɾc.

Ziegelbach, 20. Febr. 1843.

Dr. Mack."

II.

„Ew. Hochwürden empfangen in der Anlage den unter dem 20. Febr. an die Unterzeichnete eingesandten Aufsatz wieder zurück, mit der Bitte, die Verspätung damit gütigst entschuldigen zu wollen, daß die Aufnahme desselben in die Quartalschrift erst jetzt, wo sie unverweilt geschehen sollte, auf unvermuthete Hindernisse stieß. Ihr Aufsatz verhält sich nach der Ansicht sämmtlicher Herausgeber der Q.Schrift, denen er von der Unterzeichneten vorgelegt wurde, zu der früher in der Q.Schrift erschienenen Recension des Hrn. Prof. Graf antikritisch, und zwar in einigen Puncten ganz förmlich. Wollte man ihn aber auch nicht als eine förmliche Antikritik derselben ansehen, so ist er doch so beschaffen, daß dem Hrn. Prof. Graf eine Antikritik auf denselben nicht ver-

sagt werden könnte. Nun besteht aber der gleich anfänglich aufgestellte Grundsatz, keine Antikritiken aufzunehmen, auch bei den gegenwärtigen Herausgebern noch in Kraft, und deßhalb waren sie einstimmig der Ansicht, die Aufnahme Ihres Aufsatzes ablehnen zu müßen.

Hochachtungsvoll ꝛc.

Tübingen, d. 6. Apr. 1843.

Die Redact. der Q.Schrift
Dr. Kuhn."

Ersieht man hieraus, daß der Aufsatz des Hrn. Dr. Mack „nach der bereits erschienenen Anzeige" des Hrn. Prof. Graf an die Quartalschrift gelangte; so ist dem noch beizufügen, wie von sämmtlichen Herausgebern derselben nicht einer auch nur im mindesten zweifelte, daß in dem gedachten Aufsatze bestimmte polemische Bezugnahmen auf die Graf'sche Recension enthalten seien, namentlich an den beiden Stellen, in welchen der Verf. einerseits von seinem Urtheil über den Hirscher'schen Katechismus als einem auf dem Standpunct der ausübenden Seelsorge gewonnenen, andrerseits gegen eine Detailkritik und ein den kirchlichen Auctoritäten vorgreifendes Verfahren sprach — Stellen, die jetzt aus dem Aufsatze gestrichen und ihrem wesentlichen Inhalte nach in eine Vorerinnerung aufgenommen sind, womit der an die Quartalschrift eingesandte Aufsatz nicht versehen war.

Im übrigen aber muß jedenfalls, wenn der Sinn des die Quartalschrift betreffenden Theils dieser Vorerinnerung der sein sollte, daß der von ihr angegebene Grund der

Nichtaufnahme des Aufsatzes ein blos vorgegebener sei —, dieß als der Wahrheit nicht gemäß bezeichnet werden.

Die Redact. d. Q.Schrift
im Namen und aus Auftrag
der Herausgeber.

Inhalts-Verzeichniß
des
fünf und zwanzigsten Jahrgangs der theologischen Quartalschrift.

I. Abhandlungen.

Seite

Die moderne Speculation auf dem Gebiete der christlichen Glaubenslehre:
1. Die Trinitätslehre. Kuhn. . . . 3
2. Die Schöpfungslehre zugleich mit Rücksicht auf den Begriff der Persönlichkeit Gottes. Kuhn. 179
3. Von dem Wesen und den Eigenschaften Gottes, oder von der Gotteserkenntniß. Kuhn. . . . 405

Der hl. Thomas von Aquin. F. H. . . . 76

Die Lehre von Engeln und Teufeln in ihrer organischen Entwicklung. Teipel. . . . 227

Biblische Darstellung der Selbstoffenbarung Gottes. Lichtenstein. 349

Der protestantische Bischof Alexander von Jerusalem, Cyrillus Lukaris und die Tübinger Pro-

Seite

fessoren, oder die alten und neuen Versuche, den Orient zu protestantisiren. Hefele. . 541

Das Wesen der katholischen Predigt vor versammelter Gemeinde. Graf. 616

II. Recensionen.

Antony, Symbolik der katholischen Kirchengebräuche. 337

Clemens Wenzeslaus, Beweise der wahren Kirche. 341

Dieringer, System der göttlichen Thaten des Christenthums. Probst. 308

Entgegnung der Redaction auf eine Notiz in der Freiburger Zeitschrift. 717

Gegenwärtiger Zustand der katholischen Kirche in den vereinigten Staaten. Vogt. . . 173

Gutachten der preußischen evangelisch-theologischen Facultäten über den Licentiaten Bruno Bauer. Kuhn. 103

Harleß, christliche Ethik. Probst. . . 682

Hirscher, Katechismus der christkatholischen Religion. Graf. 120

——— Zur Verständigung über den Katechismus. Graf. 120

Hitzig, der Prophet Jeremia. Welte. . . 492

Seite

Klee, Grundriß der katholischen Moral. Herausgegeben von Himioben. Probst. . . 678

Kloth, der hl. Kirchenlehrer Augustinus. Probst. 158

Lamennais, Grundriß einer Philosophie. Gams. 514

O'Connell, Irland's Zustände alter und neuer Zeit. Aus dem Englischen von Dr. Willmann. Hefele. 667

Orsini, histoire de saint Vincent-de-Paul. . 321

Otto, de Justini Martyris scriptis et doctrina. . . . . } Hefele. 141
—— Justini opera Tom. I. . }

Palmer, evangelische Homiletik. Graf. . . 291

Prescott, Geschichte der Regierung Ferdinand's und Isabella's der Katholischen. Hefele. . 468

Prúnyi, systema theolog. dogmaticae. Kuhn. 526

Rippel, die Schönheit der kath. Kirche. Neu bearbeitet von Himioben. 337

Semisch, Justin der Märtyrer. Hefele. . 141

Schmid, *Ταμιεῖον τῶν τῆς καινῆς διαθήκης λέξεων*. Graf. 506

Schlosser, J Cantici di San Francesco d'Assisi. Vogt. 169

Schnitzler, Psalterium explanatum. . . 332

Steck, Erklärung. 342

Seite

Stolberg, Unterricht über einige Unterscheidungslehren. Herausgegeben von Kellermann. . 341

Thenius, die Bücher Samuels. Welte. . 492

Verfolgung und Leiden der kath. Kirche in Rußland. Aus dem Franz. von Zürcher. F. H. 705

Wiggers, kirchliche Statistik. Hefele. . . 478

Wiltsch, kirchenhistorischer Atlas. Hefele. . 478

Wittmann, Angelus Silesius. Eine Characteristik. Vogt. 164

—— Geschichte der katholischen Missionen. Vogt. 696

Tübingen. In unserm Verlage sind so eben folgende Werke neu erschienen, und bereits an alle Buchhandlungen Deutschlands, Oesterreichs und der Schweiz versendet:

Brischar, Dr. J. N., **Beurtheilung der Controversen Sarpi's und Pallavicini's in der Geschichte des Trienter Concils.** Eine von der katholisch-theologischen Fakultät zu Tübingen gekrönte Preisschrift. 2 Bände. Erster Theil. 17 Bogen gr. 8. Preis 1 fl. 48 kr. 1 Rthlr. 3 ggr.

Der hier behandelte Gegenstand ist an sich schon von großen Interesse, dieses wird aber noch vermehrt, durch die demnächst eintretende dritte Säcularfeier des Trienter Concils, welche die katholische Welt, wie sich schon mehrere Stimmen haben vernehmen lassen, nicht unbeachtet wird vorübergehen lassen.

Erinnerungen der Schwester Saint-Louis aus der Zeit ihrer Erziehung und ihres Lebens in der Welt. Vom Verfasser von „Rom und Loretto." 2 Bdchen, 33 Bogen 8. elegant broch. Preis 2 fl. 54 kr. 1 Rthlr. 20 ggr.

Ein kurzes, aber ungekünsteltes und getreues Gemälde eines religiösen Erziehungshauses.

Hirscher, Dr. Joh. B., **Betrachtungen über sämmtliche Evangelien der Fasten mit Einschluß der Leidensgeschichte.** Für Seelsorger und jeden christlichen Leser. Siebente, neu durchgesehene Auflage. $41\frac{1}{2}$ Bogen gr. 8. feinstes Velinpapier. Preis nur 1 fl. 36 kr. 1 Rthlr.

Der hochwürdige Herr Verfasser hat wieder alle Sorgfalt auf diese neue Auflage verwendet, so daß sie selbst den Besitzern früherer Auflagen willkommen sein dürfte.

Trotz der Vermehrung der Bogenzahl ist der Preis doch nicht im Geringsten erhöht worden.

Möhler, Dr. Joh. Ad., **die Einheit in der Kirche,** oder das Princip des Katholicismus, dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte. Zweite Auflage. $21\frac{1}{2}$ Bogen gr. 8. Velinppr. Preis 2 fl. 12 kr. 1 Rthlr. 8 ggr.

Stech, Fr. X., **die heilige Messe oder das Opfer des Neuen Bundes.** Ein vollständiges Gebetbüchlein für katholische Christen. Nach Goffine und

Andern bearbeitet. Mit 1 feinen Stahlstiche. 20 Bogen
12. eleg. brochirt. Preis nur 36 kr. 9 ggr.

Darf mit Recht „vollständig" genannt werden. Die Ausstattung ist elegant und der Preis äußerst billig.

Zwölf Kinderlieder, für Schule und Haus, zwei- drei- und vierstimmig componirt von Fr. Silcher. 4s Heft. à 12 kr. 3 ggr.

Parthie = Preis bei mindestens 25 Exemplar à nur 9 kr.

Früher erschien bei uns:

Dr. J. B. von Hirscher's
wohlgetroffenes Portrait.
Preis auf chines. Papier 48 kr. 12 ggr.

Tübingen, Octbr. 1843.

H. Laupp'sche Buchhandlung.

In der Herder'schen Verlagshandlung in Freiburg ist erschienen:

Ein allgemeiner Commentar
über die
Psalmen des alten Testamentes.
Von
Professor G. M. Dursch,
Doktor der Philosophie und Theologie.
Preis: broschirt 1 Rthlr. 5 Ngr. oder 1 fl. 48 kr.

In derselben Verlagshandlung ist erschienen:

Dr. J. B. Hirscher's
wohlgetroffenes Bildniß.
Preis auf chines. Papier 36 kr. rhein. oder 9 ggr.

Digitized by Google

Digitized by Google